صدر حديثاً

الفقه الإسلامي ومنابعه

تأليف

العلامة المحقق

الشيخ جعفر السبحاني

دار الأضواء
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه

كاتب:

جعفر سبحانی

نشرت فی الطباعة:

دار الأضواء

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
مصادر الفقه الإسلامی و منابعه ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
تعریف العموم ----- ۲۲
الفصل الأوّل مصادر التشریع «۱» المعتبرة أو منابع الفقه و الأحکام ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
الکتاب ----- ۲۴
اشارة ----- ۲۴
ملامح التشریع فی القرآن الکریم ----- ۲۵
۱- التدرّج فی التشریع ----- ۲۵
۲- الاقتصار علی الأحکام الکلیة ----- ۲۸
۳- النظر إلی المعانی لا الظواهر ----- ۲۹
۴- مرونة التشریع ----- ۲۹
۵- شمولیة التشریع ----- ۲۹
۶- النظر إلی المادة و الروح علی حد سواء ----- ۳۱
۷- العدالة فی التشریع ----- ۳۱
۸- الفطرة هی المقیاس ----- ۳۲
۹- تشریعاته خاضعة للملاک ----- ۳۲
۱۰- سعة آفاق دلالته ----- ۳۲
المدینة محط التشریع ----- ۳۵
و یمکن دراسة آیات الاحکام من جانبین ----- ۳۶
صیانة القرآن من التحریف ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸

التحریف لغة و اصطلاحاً ----- ۳۸
إنّ ادّعاء النقص فی القرآن الکریم بالوجوه التی مرّ ذکرها أمر یکذبه العقل و النقل ----- ۴۰
اشارة ----- ۴۰
۱- امتناع تطرّق التحریف إلی القرآن ----- ۴۰
۲- شهادة القرآن علی عدم تحریفه ----- ۴۱
: آیة الحفظ ----- ۴۱
آیة نفی الباطل ----- ۴۲
آیة الجمع ----- ۴۳
و أمّا الروایات الدالّة علی کونه مصوناً منه ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
۱- أخبار العرض ----- ۴۴
۲- حدیث الثقلین ----- ۴۴
أهل البیت (علیهم السلام) و صیانة القرآن ----- ۴۴
الشیعة و صیانة القرآن ----- ۴۵
شبهات مثارة حول صیانة القرآن ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
الشبهة الأُولی: وجود مصحف لعلی- علیه السّلام ----- ۴۷
اشارة ----- ۴۷
ترتیب السور فی مصحف علی- علیه السّلام ----- ۴۸
الشبهة الثانیة: تشابه مصیر الأُمّتین ----- ۴۸
الشبهة الثالثة: عدم الانسجام بین الآیات و الجمل ----- ۵۰
اشارة ----- ۵۰
۱- آیة الکرسی و تقدیم السنة علی النوم ----- ۵۰
۲- آیة الخوف عن إقامة القسط ----- ۵۱

۳- آیة التطهیر و مشکلة السیاق ----- ۵۲
إکمال ----- ۵۳
الآیات غیر المکتوبة ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
۱- آیة الرجم ----- ۵۴
۲- آیة الفراش ----- ۵۴
۳- آیة الرغبة ----- ۵۴
۴- آیة الجهاد ----- ۵۴
۵- آیة الرضعات ----- ۵۴
روایات التحریف فی کتب الحدیث ----- ۵۵
ختامه مسک ----- ۵۷
اشارة ----- ۵۷
مع المحدّث النوری فی کتابه «فصل الخطاب» ----- ۵۷
السنّة ----- ۶۰
اشارة ----- ۶۰
مکانة السنّة فی التشریع ----- ۶۳
تمحیص السنة النبویّة و تدوینها ----- ۶۵
أئمّة أهل البیت (علیهم السلام) و تدوین الحدیث ----- ۶۹
مضاعفات منع التدوین ----- ۷۰
السنّة بین الإفراط و التفریط ----- ۷۱
جوامع التشریع فی السنّة النبویة ----- ۷۲
النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الاجتهاد ----- ۷۹
اشارة ----- ۷۹
اجتهاد النبی و تسرّب الخطأ إلیه ----- ۸۱

العلم بالملاک غیر الاجتهاد ----- ۸۲
أسئلة و أجوبة ----- ۸۳
الأوّل: ربما یتراءی من بعض تفسیر الآیات و الروایات انّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- اجتهد فی بعض الاحکام ----- ۸۳
الثانی: إذا کان النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قد نهل من صمیم الدین بإلهام منه سبحانه ----- ۸۴
الثالث: لما أمسی الناس فی الیوم الذی فتحت علیهم یعنی خیبر أوقدوا نیراناً کثیرة ----- ۸۵
النبی و الأُمور الدنیویة ----- ۸۶
الإجماع ----- ۹۱
اشارة ----- ۹۱
مکانة الإجماع فی الفقه الشیعیّ ----- ۹۱
مکانة الإجماع فی الفقه السنّی ----- ۹۳
أدلّة عدّ الإجماع من مصادر التشریع ----- ۹۵
اشارة ----- ۹۵
فاستدلوا بآیات ----- ۹۵
: الآیة الأُولی: آیة المشاقة ----- ۹۵
الآیة الثانیة: آیة الوسط ----- ۹۶
الآیة الثالثة: آیة الخیر ----- ۹۷
الآیة الرابعة: آیة أُولی الأمر ----- ۹۷
نظرة عامة فی حدیث لا تجتمع ----- ۹۸
اشارة ----- ۹۸
أسانید الحدیث ----- ۹۸
اشارة ----- ۹۸
۱- سنن ابن ماجه ----- ۹۸
۲- سنن الترمذی ----- ۹۹
۳- سنن أبی داود ----- ۱۰۰

۴- مسند أحمد بن حنبل ----- ۱۰۰
۵- مستدرک الحاکم ----- ۱۰۱
الحدیث فی کتب الشیعة ----- ۱۰۲
اشارة ----- ۱۰۲
۱- خصال الصدوق ----- ۱۰۲
۲- تحف العقول لابن شعبة الحرانی ----- ۱۰۳
حصیلة البحث ----- ۱۰۵
العقل ----- ۱۰۶
حجّیة العقل فی مجالات خاصة ----- ۱۰۶
نظرة عامة فی التحسین و التقبیح العقلیین ----- ۱۰۹
اشارة ----- ۱۰۹
التحسین و التقبیح فی الکتاب العزیز ----- ۱۱۰
معنی حسن الفعل و قبحه ----- ۱۱۱
الاستدلال علی الملازمة بالدلیل النقلی ----- ۱۱۲
حصیلة البحث ----- ۱۱۳
الثمرات الفقهیة للتحسین و التقبیح العقلیین ----- ۱۱۳
الثمرات الفقهیة للقول بالملازمة ----- ۱۱۴
الثمرات الفقهیة المترتبة علی إدراک المصالح و المفاسد العامتین ----- ۱۱۴
بقی الکلام فی الأصول العملیة ----- ۱۱۵
اشارة ----- ۱۱۵
۱- أصالة البراءة ----- ۱۱۵
۲- أصالة الاشتغال ----- ۱۱۵
۳- أصالة التخییر ----- ۱۱۶
۴- الاستصحاب ----- ۱۱۶

خاتمة المطاف العرف و السیرة ----- ۱۱۶
اشارة ----- ۱۱۶
الأَمر الأَوّل: استکشاف الجواز وضعاً و تکلیفاً ----- ۱۱۷
الأَمر الثانی: الرجوع إلی العرف فی تبیین المفاهیم ----- ۱۱۷
الأَمر الثالث: الرجوع إلی العرف فی تشخیص المصادیق ----- ۱۱۸
الأَمر الرابع: الأَعراف الخاصة هی المرجع فی الإِفتاء و القضاء ----- ۱۱۹
اشارة ----- ۱۱۹
إمضاء النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لبعض الأَعراف ----- ۱۲۰
تفسیر خاطئ ----- ۱۲۰
الفصل الثانی مصادر التشریع المعتبرة عند أهل السنة ----- ۱۲۱
اشارة ----- ۱۲۱
الشکّ فی الحجّیة یساوق عدم الحجّیة ----- ۱۲۱
۱ القیاس ----- ۱۲۳
اشارة ----- ۱۲۳
أضواء علی الموضوع ----- ۱۲۴
اشارة ----- ۱۲۴
الأَوّل: القیاس لغة و اصطلاحاً ----- ۱۲۴
الثانی: أرکان القیاس ----- ۱۲۵
الثالث: الفرق بین علّة الحکم و حکمته ----- ۱۲۶
الرابع: قیاس الأَولویة ----- ۱۲۷
الخامس: المتشابهان غیر المتماثلین ----- ۱۲۷
السادس: تقسیمه إلی منصوص العلّة و مستنبطها ----- ۱۲۷
السابع: حکم القیاس منصوص العلّة ----- ۱۲۸
الثامن: فی طرق استنباط العلّة ----- ۱۲۹

اشارة ----- ۱۲۹
استنباط العلّة عمل ظنّی ----- ۱۳۰
التاسع: الآراء فی حجّیة القیاس ----- ۱۳۲
العاشر: إمکان العمل بالقیاس و وقوعه ----- ۱۳۲
اشارة ----- ۱۳۳
ما هی الضابطة فی العمل بالظن؟ ----- ۱۳۳
أدلّة القائلین بحجّیة القیاس ----- ۱۳۵
۱- الاستدلال بالکتاب ----- ۱۳۵
اشارة ----- ۱۳۵
۱- آیة الاعتبار ----- ۱۳۵
۲- آیة الردّ إلی اللّه و الرسول ----- ۱۳۶
۳- آیة الاستنباط ----- ۱۳۷
۴- آیة النشأة الأُولی ----- ۱۳۸
۵- آیة جزاء الصید ----- ۱۳۹
۶- آیة القدر ----- ۱۳۹
۲- الاستدلال بالسنّة ----- ۱۴۰
اشارة ----- ۱۴۰
۱- حدیث معاذ بن جبل ----- ۱۴۰
اشارة ----- ۱۴۰
الصور الأُخری للحدیث ----- ۱۴۳
اشارة ----- ۱۴۳
الصورة الأُولی: ما رواه ابن حزم ----- ۱۴۳
الصورة الثانیة: عن عبد الرحمن بن غنم ----- ۱۴۳
الصورة الثالثة: وردت فی الکتب الأصولیة صورة ثالثة للروایة ----- ۱۴۳

۲- حدیث عمر ---- ۱۴۴
۳- حدیث ابن عباس ---- ۱۴۵
۴- حدیث الأَعرابی ---- ۱۴۵
۳- الاستدلال بإجماع الصحابة ---- ۱۴۶
۴ الاستدلال بدلیل العقل ---- ۱۴۸
القیاس فی کلمات أئمّة أهل البیت (علیهم السلام): ---- ۱۵۰
القیاس فی کلمات الصحابة و التابعین ---- ۱۵۱
الاستحسان ---- ۱۵۲
اشارة ---- ۱۵۲
مع ما عُرّف الاستحسان بتعاریف کثیرة، لکنّه یُطلق و یراد منه أحد المعانی الخمسة ---- ۱۵۲
الأَوّل: العمل بالرأی و الظن ---- ۱۵۲
الثانی: العدول عن قیاس إلی قیاس أقوی منه ---- ۱۵۳
الثالث: العدول عن مقتضی قیاس جلی إلی قیاس خفی ---- ۱۵۳
الرابع: العدول عن مقتضی القیاس بدلیل ---- ۱۵۳
الخامس: العدول عن مقتضی الدلیل إلی ما یستحسنه المجتهد ---- ۱۵۵
و فی الختام نذکر بعض ما استدل به علی حجّیة الاستحسان ---- ۱۵۶
بقی هنا أمر ---- ۱۵۷
الاستصلاح أو المصالح المرسلة ---- ۱۵۸
اشارة ---- ۱۵۸
الأَوّل: تقدیم المصلحة علی النصّ، و نبذ الآخر ---- ۱۵۹
الثانی: تقیید النصّ بالمصلحة ---- ۱۵۹
الثالث: إنشاء الحکم فیما لا نصّ علی وفق المصلحة ---- ۱۶۰
سدّ الذرائع ---- ۱۶۲
اشارة ---- ۱۶۲

أدلّة القاعدة ----- ۱۶۳
اشارة ----- ۱۶۳
الاستدلال بالكتاب ----- ۱۶۳
۱- آية النهى عن سب الآلهة ----- ۱۶۳
۲- آية النهى عن القول ب «راعنا» ----- ۱۶۴
۳- آية النهى عن حيازة الحيتان ----- ۱۶۴
۴- آية النهى عن التقرب من الشجرة ----- ۱۶۴
الاستدلال بالسنّة ----- ۱۶۴
الاستدلال بالإجماع ----- ۱۶۴
يقع الكلام فى مقامين ----- ۱۶۵
اشارة ----- ۱۶۵
۱- مكانة القاعدة فى علم الأصول ----- ۱۶۵
اشارة ----- ۱۶۵
مناقشة حديث معاذ ----- ۱۶۶
۲- دراسة بعض الفروع المبنية عليها ----- ۱۶۶
الحيل (فتح الذرائع) ----- ۱۶۷
اشارة ----- ۱۶۷
و قد استدل المثبتون لها بالكتاب و السنّة ----- ۱۶۸
الاستدلال بالكتاب ----- ۱۶۸
۱- قوله سبحانه ": وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ إِنّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوّابٌ «"۳» ----- ۱۶۸
۲- و قوله سبحانه ": وَ قالَ لِفِتْيانِهِ اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِي رِحالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَها إِذَا انْقَلَبُوا إِلى أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ «"۲» ----- ۱۶۸
الاستدلال بالسنّة ----- ۱۶۹
القول الحاسم فى فتح الذرائع (الحيل) ----- ۱۶۹
قول الصحابى ----- ۱۷۲

اشارة ----- ۱۷۲
فینحصر النزاع فی الموارد الثلاثة التالیة ----- ۱۷۲
۱- قول الصحابی إذا نقل الصحابی قولًا ----- ۱۷۲
۲- رأی الصحابی إذا نقل رأیه و استنباطه ----- ۱۷۲
۳- قوله المردّد بین النقل و الرأی ----- ۱۷۲
إذا وقفت علی الصور المتصوّرة لمحلّ النزاع و الأَقوال، فلنأخذها بالدراسة ----- ۱۷۲
۱- الحجّة هو قول الصحابی لا رأیه ----- ۱۷۲
۲- الحجّة هو الأَعم من القول و الرأی ----- ۱۷۴
اشارة ----- ۱۷۴
الدلیل الأَوّل إنّ قول الصحابی یحتمل أوجهاً لا تخرج عن ستة ----- ۱۷۴
الدلیل الثانی قد ذکر ابن القیم فی الوجه الرابع و الأَربعین ----- ۱۷۵
وجود المخالفة بین الصحابة ----- ۱۷۵
اجتهاد الصحابی بین الردّ و القبول ----- ۱۷۶
أحادیث الاقتداء بالصحابة ----- ۱۷۶
رؤیا الصحابی و التشریع ----- ۱۷۹
إجماع أهل المدینة ----- ۱۸۰
اشارة ----- ۱۸۰
رسالة مالک إلی اللیث بن سعد ----- ۱۸۱
إجماع العترة ----- ۱۸۳
الفصل الثالث تأثیر الزمان و المکان فی الاستنباط ----- ۱۸۶
اشارة ----- ۱۸۷
و بما انّ للزمان و المکان تأثیراً فی استنباط الأَحکام الشرعیة أوّلًا، و الأَحکام الحکومیة ثانیاً نبحث عن کلا الأَمرین فی مبحثین مستقلین ----- ۱۸۸
اشارة ----- ۱۸۸
المبحث الأَوّل: تأثیر الزمان و المکان فی استنباط الأَحکام الشرعیة ----- ۱۸۸

اشارة ----- ۱۸۸
الأوّل: تأثیر الزمان و المکان فی صدق الموضوعات ----- ۱۸۸
الثانی: تأثیرهما فی ملاکات الاحکام ----- ۱۸۹
الثالث: تأثیرهما فی کیفیة تنفیذ الحکم ----- ۱۹۰
الرابع: تأثیرهما فی منح نظرة جدیدة نحو المسائل ----- ۱۹۰
الخامس: تأثیرهما فی تعیین الأسالیب ----- ۱۹۱
التفسیر الخاطئ أو تغییر الاحکام حسب المصالح ----- ۱۹۲
المبحث الثانی: دور الزمان و المکان فی الأحکام الحکومیة ----- ۱۹۳
دراسة فی تأثیر الزمان و المکان فی الفقه السنّی ----- ۱۹۵
اشارة ----- ۱۹۵
أ- تغییر الأحکام الاجتهادیة لفساد الزمان ----- ۱۹۶
ب. تغییر الأحکام الاجتهادیة لتطوّر الوسائل و الأوضاع ----- ۲۰۱
الفصل الرابع التراث الحدیثی للشیعة و السنّة ----- ۲۰۵
التراث الحدیثی للشیعة ----- ۲۰۵
اشارة ----- ۲۰۵
الجوامع الأوّلیة ----- ۲۰۵
۱- المحاسن ----- ۲۰۵
۲- نوادر الحکمة ----- ۲۰۶
۳- الجامع ----- ۲۰۶
۴- کتاب «الثلاثون» ----- ۲۰۶
الجوامع الثانویة ----- ۲۰۶
۱- الکافی ----- ۲۰۶
۲- من لا یحضره الفقیه ----- ۲۰۷
۳- التهذیب و الاستبصار ----- ۲۰۷

الجوامع الأخيرة ----- ۲۰۸
۱- الوافی ----- ۲۰۸
۲- وسائل الشيعة ----- ۲۰۸
۳- بحار الأَنوار ----- ۲۰۹
۴- جوامع الكلم ----- ۲۰۹
۵- عوالم المعالم ----- ۲۰۹
۶- الشفا فی أخبار آل المصطفی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم ----- ۲۰۹
۷- مستدرک الوسائل ----- ۲۱۰
۸- جامع أحاديث الشيعة ----- ۲۱۰
التراث الحديثی للسنّة ----- ۲۱۰
اشارة ----- ۲۱۰
الجوامع الأَوّلية ----- ۲۱۱
۱- صحيح البخاری ----- ۲۱۱
۲- صحيح مسلم ----- ۲۱۱
۳- سنن النسائی ----- ۲۱۲
۴- سنن أبی داود السجستانی ----- ۲۱۳
۵- سنن الترمذی ----- ۲۱۴
۶- سنن ابن ماجه ----- ۲۱۴
كتاب الموطأ لمالک بن أنس ----- ۲۱۴
مسند أحمد بن حنبل ----- ۲۱۵
سنن سعيد بن منصور ----- ۲۱۶
سنن الدارمی ----- ۲۱۷
تدوين الجوامع الحديثية الثانوية عند السنّة ----- ۲۱۸
اشارة ----- ۲۱۸

۱- جامع الأصول فی أحادیث الرسول ----- ۲۱۹
۲- مشکاة المصابیح ----- ۲۲۰
۳- جامع المسانید و السنن ----- ۲۲۰
۴- المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة ----- ۲۲۱
۵- کنز العمال فی سنن الأَقوال و الأَفعال ----- ۲۲۲
الجوامع الحدیثیة فی العصور المتأخرة ----- ۲۲۲
۱- التاج الجامع للأُصول ----- ۲۲۲
۲- المسند الجامع ----- ۲۲۲
الفصل الخامس التراث الفقهی للمذاهب الخمسة ----- ۲۲۳
الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الشیعی ----- ۲۲۳
اشارة ----- ۲۲۳
ظهور أسالیب ثلاثة فی تدوین الفقه وفقاً للظروف الزمانیة و المکانیة ----- ۲۲۳
اشارة ----- ۲۲۳
أ- تدوین الفقه عن طریق عرض الروایات بأسانیدها ----- ۲۲۳
ب- تجرید المتون الفقهیة عن أسانیدها ----- ۲۲۴
ج- تحریر المسائل بأسالیب جدیدة ----- ۲۲۵
المتون الفقهیة ----- ۲۲۸
الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الحنفی ----- ۲۲۸
الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب المالکی ----- ۲۳۰
الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الشافعی ----- ۲۳۲
الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الحنبلی ----- ۲۳۴
الفصل السادس تاریخ أُصول الفقه ----- ۲۳۷
اشارة ----- ۲۳۷
تاریخ أُصول الفقه عند الشیعة ----- ۲۳۸

اشارة ----- ۲۳۹
و قد تبعهم أصحابهم، منهم ----- ۲۳۹
اشارة ----- ۲۳۹
۱- یونس بن عبد الرحمن (المتوفّی ۲۰۸ ه) ----- ۲۳۹
۲- أبو سهل النوبختی إسماعیل بن علی (۲۳۷ ۳۱۱ ه) ----- ۲۳۹
۳- الحسن بن موسی النوبختی ----- ۲۳۹
أصول الفقه و أدواره ----- ۲۴۰
اشارة ----- ۲۴۰
المرحلة الأولی: مرحلة النشوء و الازدهار ----- ۲۴۰
اشارة ----- ۲۴۰
الدور الأوّل (دور النشوء) ----- ۲۴۰
الدور الثانی (دور النمو) ----- ۲۴۱
اشارة ----- ۲۴۱
۴- محمد بن محمد بن النعمان المفید (۳۳۶- ۴۱۳) ----- ۲۴۱
۵- الشریف المرتضی (۳۵۵- ۴۳۶) ----- ۲۴۱
۶- سلّار الدیلمی (المتوفّی ۴۴۸ ه) ----- ۲۴۱
۷- الشیخ الطوسی (۳۸۵ ۴۶۰) ----- ۲۴۱
الدور الثالث (دور الازدهار) ----- ۲۴۲
۱۰- نجم الدین الحلی (۶۰۲ ۶۷۶) ----- ۲۴۲
۱۱- العلامة الحلی (۶۴۸ ۷۲۶) ----- ۲۴۳
۱۲- عمید الدین الأعرجی (المتوفّی عام ۷۵۴ ه) ----- ۲۴۳
۱۳- ضیاء الدین الأعرجی (کان حیاً ۷۴۰ ه) ----- ۲۴۳
۱۴- فخر المحقّقین (۶۸۲ ۷۷۱ ه) ----- ۲۴۴
المرحلة الثانیة: مرحلة الإبداع و الابتکار ----- ۲۴۴

اشارة ----- ۲۴۴
انّ هناک جماعة أخذوا بزمام الحرکة بتألیف کتب استطاعت حینها أن تصمد بوجه الاخباریة ----- ۲۴۶
اشارة ----- ۲۴۶
۱۵- الفاضل التونی (المتوفّی ۱۰۷۱ ه) ----- ۲۴۶
۱۶- حسین الخوانساری (المتوفّی ۱۰۹۸ ه) ----- ۲۴۷
۱۷- محمد الشیروانی (المتوفّی ۱۰۹۸ ه) ----- ۲۴۷
۱۸- جمال الدین الخوانساری (المتوفّی عام ۱۱۲۱ ه أو ۱۱۲۵) ----- ۲۴۷
۱۹- المحقق البهبهانی (۱۱۱۸- ۱۲۰۶) ----- ۲۴۷
۱- الدور الأوّل (دور الانفتاح) ----- ۲۴۷
اشارة ----- ۲۴۷
۲۰- جعفر کاشف الغطاء (۱۱۵۶- ۱۲۲۸) ----- ۲۴۸
۲۱- أبو القاسم القمی (۱۱۵۱ ۱۲۳۱) ----- ۲۴۸
۲۲- السید علی الطباطبائی (۱۱۶۱- ۱۲۳۱) ----- ۲۴۸
۲- الدور الثانی (دور النضوج) ----- ۲۴۸
اشارة ----- ۲۴۸
۲۳- محمد تقی بن عبد الرحیم الأصفهانی (المتوفّی ۱۲۴۸ ه) ----- ۲۴۸
۲۴- محمد حسین بن عبد الرحیم الأصفهانی (المتوفّی ۱۲۶۱ ه) ----- ۲۴۹
۲۵- شریف العلماء (المتوفّی ۱۲۴۵ ه) ----- ۲۴۹
۳- الدور الثالث (دور التکامل) ----- ۲۴۹
اشارة ----- ۲۴۹
۲۶- مرتضی الأنصاری (۱۲۱۴ ۱۲۸۱) ----- ۲۵۰
۲۷- السید المجدد الشیرازی (۱۲۲۴ ۱۳۱۲) ----- ۲۵۰
۲۸- المحقّق الکبیر الشیخ محمد کاظم الخراسانی (۱۲۵۵ ۱۳۲۹) ----- ۲۵۱
۲۹- المحقّق البارع المیرزا حسین النائینی (۱۲۷۴- ۱۳۵۵) ----- ۲۵۱

۳۰- الشیخ المحقّق ضیاء الدین العراقی (۱۲۷۸- ۱۳۶۱) ---- ۲۵۱
۳۱- المحقّق الکبیر الشیخ محمد حسین الأصفهانی (۱۲۹۶- ۱۳۶۱) ---- ۲۵۱
۳۲- سید مشایخنا السید المحقّق حسین البروجردی (۱۲۹۲- ۱۳۸۰) ---- ۲۵۱
۳۳- الشیخ عبد الکریم الحائری (۱۲۷۴- ۱۳۵۵) ---- ۲۵۱
تاریخ أُصول الفقه عند السنَّة ---- ۲۵۲
اشارة ---- ۲۵۲
طریقة المتکلّمین ---- ۲۵۲
اشارة ---- ۲۵۲
۱- أبو بکر الصیرفی (المتوفّی ۳۳۰ ه) ---- ۲۵۳
۲- محمد بن سعید القاضی (المتوفّی ۳۴۶ ه) ---- ۲۵۳
۳- القاضی أبو بکر الباقلانی (المتوفّی ۴۰۳ ه) ---- ۲۵۳
۴- قاضی القضاة عبد الجبار (۳۲۴ ۴۱۵ ه) ---- ۲۵۴
۵- أبو الحسین البصری محمد بن علی بن الطیب (المتوفّی ۴۳۶ ه) ---- ۲۵۴
۶- أبو الولید الباجی المتوفّی (۴۰۳ ۴۷۴ ه) ---- ۲۵۵
۷- أبو إسحاق الشیرازی (۳۹۳ ۴۷۶ ه) ---- ۲۵۵
۸- أبو نصر أحمد بن جعفر بن الصباغ (۴۰۰ ۴۷۷ ه) ---- ۲۵۵
۹- إمام الحرمین عبد الملک بن عبد اللّه الجوینی (۴۱۹ ۴۷۸ ه) ---- ۲۵۵
۱۰- أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (۴۵۰ ۵۰۵ ه) ---- ۲۵۵
۱۱- أحمد بن علی بن برهان البغدادی (المتوفّی ۵۱۸ ه) ---- ۲۵۶
۱۲- فخر الدین محمد بن عمر الرازی (۵۴۳ ۶۰۶ ه) ---- ۲۵۶
۱۳- سیف الدین الآمدی (۵۵۱ ۶۳۱ ه) ---- ۲۵۷
۱۴- ابن الحاجب المالکی (المتوفّی ۶۴۶ ه) ---- ۲۵۷
۱۵- عبد اللّه بن عمر البیضاوی (المتوفّی ۶۸۵ ه) ---- ۲۵۷
۱۶- جمال الدین الاسنوی (۷۷۲۷۰۴) ---- ۲۵۸

کتب غیر واحد من المتکلّمین رسائل فی مسألة خاصة من علم الأصول ---- ۲۵۸
اشارة ---- ۲۵۸
۱- أحمد بن عمر بن سریج العباس (۲۴۹ ۳۰۶ ه) ---- ۲۵۹
۲- ابن المنذر الشافعی (المتوفّی ۳۰۹ ه) ---- ۲۵۹
۳- أبو الحسن الأَشعری (۲۶۰- ۳۲۴ ه) ---- ۲۵۹
طریقة الفقهاء ---- ۲۵۹
اشارة ---- ۲۵۹
۱- أبو الحسن الکرخی (۲۶۰ ۳۴۰ ه) ---- ۲۶۰
۲- أبو منصور الماتریدی (المتوفّی ۳۳۳ ه) ---- ۲۶۰
۳- أبو زید عبید اللّه بن عمر القاضی (المتوفّی ۳۴۰ ه) ---- ۲۶۰
۴- أبو بکر الجصاص (۳۰۵ ۳۷۰) ---- ۲۶۰
۵- فخر الإِسلام البزدوی (۴۰۰ ۴۸۲ ه) ---- ۲۶۰
۶- شمس الأَئمّة السرخسی (المتوفّی ۴۸۲ ه) ---- ۲۶۱
۷- الحافظ النسفی (المتوفّی ۷۰۱ ه) ---- ۲۶۱
طریقة المتأخرین ---- ۲۶۱
اشارة ---- ۲۶۱
۱- ابن الساعاتی (المتوفّی ۶۹۴ ه) ---- ۲۶۱
۲- صدر الشریعة عبید اللّه بن مسعود البخاری (المتوفّی ۷۴۷ ه) ---- ۲۶۲
۳- تاج الدین السبکی (۷۲۷- ۷۷۱ ه) ---- ۲۶۲
۴- کمال الدین بن الهمام (۷۹۰ ۸۶۱ ه) ---- ۲۶۲
۵- محب اللّه بن عبد الشکور الهندی (المتوفّی ۱۱۱۹ ه) ---- ۲۶۳
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ---- ۲۶۳

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه

اشارة

نام کتاب: مصادر الفقه الإسلامی و منابعه

موضوع: تاریخ فقه و تحولات آن

نویسنده: تبریزی، جعفر سبحانی

تاریخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار الأضواء

تاریخ نشر: ۱۴۱۹ ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: بیروت- لبنان

==========

نام کتابخانه: کتابخانه تخصصی فقه و اصول

پدیدآورنده: سبحانی تبریزی، جعفر

موضوع: اصول فقه - نقد و تفسیر = اصول فقه - مطالعات تطبیقی = فقه - ماخذ - مطالعات تطبیقی

تولد/وفات: ۱۳۰۸-

شرح پدیدآور: جعفر السبحانی

ناشر: دارالاضواء

محل نشر: بیروت (لبنان)

سال نشر: ۱۴۱۹ق-۱۹۹۹م = ۱۳۸۵

رده کنگره: BP۱۵۵/س۲م۶

زبان: عربی

یادداشت: کتابنامه به صورت زیرنویس

مشخصات ظاهری: ۴۸۰ص.

فرم فیزیکی: وزیری

تعریف العموم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِیمِ

تقدیم إنّ التشریع السماوی فیض معنوی و نعمة إلهیة أنزلها سبحانه لِاسعاد البشریة و تکاملها، فجعل خیرة خلائقه محطاً لنزول هذا الفیض، فابتدأه بشیخ الأنبیاء نوح- علیه السّلام- و ختمه بخاتم النبیین محمد- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، قال سبحانه ": شَرَعَ لَکُمْ

مِنَ الدِّينِ مٰا وَصّٰى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِى أَوْحَيْنٰا إِلَيْكَ وَ مٰا وَصَّيْنٰا بِهِ إِبْرٰاهِيمَ وَ مُوسىٰ وَ عِيسىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لاٰ تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مٰا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللّٰهُ يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَنْ يَشٰاءُ وَ يَهْدِى إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ("الشورى- ۱۳).

و لم يقتصر سبحانه على تعريف أنبيائه بحقائق أحكامه و معالم قضائه، بل أنزل معهم الكتاب حافظاً للتشريع، و صائناً له عن الزوال و الاندثار، قال سبحانه ": لَقَدْ أَرْسَلْنٰا رُسُلَنٰا بِالْبَيِّنٰاتِ وَ أَنْزَلْنٰا مَعَهُمُ الْكِتٰابَ وَ الْمِيزٰانَ لِيَقُومَ النّٰاسُ بِالْقِسْطِ وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ مَنٰافِعُ لِلنّٰاسِ ("الحديد- ۲۵).

و هكذا اقتضت العناية الإلهية أن يكون لتلك الكتب دور هام فى الحفاظ على الشريعة.

كما اقتضت عنايته سبحانه تعزيز كتبه بسنن أنبيائه فعصمهم من الخطأ و الزلل و جعلهم أُسوة للأُمم فى القول و العمل، و صارت سننهم ملاكاً للهداية و الضلالة، فأخذوا بتبيين ما شرع اللّه إجمالًا، و غدت كلماتهم عدلًا لكتب اللّه و حجّة على

العباد، قال سبحانه ": وَ مٰا أَنْزَلْنٰا عَلَيْكَ الْكِتٰابَ إِلّٰا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِى اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ("النحل- ۶۴) فورث المسلمون بعد رحيل خاتم النبيين محمّد- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- شريعة بيضاء تعدّ معجزة من معاجزه بحيث لو لم يكن له سواها لكفى دليلًا على أنّه مبعوث من قِبَل اللّه سبحانه.

و قد استأثر التشريع الإسلامى باهتمام المسلمين، فأخذوا بإثارته و استنطاقه بغية تلبية حاجاتهم المستجدَّة، و بذلك ازداد التشريع الإسلامى غنى عبر الزمان بفضل الجهود التى بذلت على هذا الصعيد.

فالتشريع الإسلامى شجرة طيبة مترامية الأغصان تؤتَى أُكلها كل حينٍ بإذن ربّها، فأغنت الأُمة الإسلامية عن أىّ تشريع سواه، و عن أى تطفّل على القوانين الوضعية.

و على الباحث فى هذا المضمار الوقوف على المسار التكاملى للفقه و العناصر التى أغدقت عليه ثراءً و عطاءً من خلال التعرّف على أمرين: أوّلًا: الوقوف على تاريخ الفقه و منابعه و أدواره، و أنّه كيف نما و نضج على مرِّ الزمان؟ و كيف لبّى حاجة المجتمع على اختلاف ظروفه و شرائطه و أروى المسلمين من نميره العذب؟ و هذه المعرفة تسدى له نضوجاً فى الفكر و عمقاً فى النظر.

ثانياً: الوقوف على روّاد هذا العلم الذين ساهموا مساهمة فعالة فى تشييد معالمه، و بناء أركانه، و ما بذلوه من جهود حثيثة هادفة إلى رفع هذا الصرح الشامخ، ليكون ذلك تثميناً لجهودهم المضنية.

و كنت منذ زمن تخاطرنى فكرة إنجاز هذين الأمرين، حتى ذلّل اللّه سبحانه لى الصعاب، و أتاح الفرصة بغية الوصول إلى منيتى القديمة فشمرت عن ساعد الجد و قمت بأعداد مشروعين كبيرين، أعنى:

الأوّل: تبيين منابع الفقه و تدوين تاريخه دون أن يختص بطائفة دون أُخرى، ليكون مرجعاً لكافة الفقهاء على اختلاف نِحَلهم.

و هو الذى بين يدى القارئ فى جزأين.

الثانى: تأليف معجم يأخذ على عاتقه تبيين سيرة أهل الفتيا و الاجتهاد عبر القرون.

و قد خرج منه إلى الآن ثمانية أجزاء و البقية قيد التأليف.

و قد قمت بفضل من اللّه سبحانه بإنجاز المشروع الأوّل كما ساهمت و أشرفت على المشروع الثانى الذى قام بتأليفه نخبة من الباحثين، و قد نوّهت بأسمائهم فى الجزء الأوّل من هذا المعجم و أسميتهما «موسوعة طبقات الفقهاء» و جعلت الأوّل مقدمة للثانى.

و أرجو من الاخوة الباحثين أن يتحفونا بآرائهم القيّمة حول هذه الموسوعة، و ينبهونا على ما فيها من الأخطاء، فإنّ العصمة للّه سبحانه و لمن عصمهم.

و فى الختام أتقدم بالشكر الجزيل إلى الشيخ الفاضل أنور الرصافى (وفقه اللّه لمرضاته) على مساهمته فى سبيل تأليف هذا الكتاب،

فشكر اللّه مساعى الجميع، و جعل ما بذلناه من الجهود ذخراً يوم لا ينفع فيه مال و لا بنون.

جعفر السبحانى قم مؤَسسة الامام الصادق- عليه السّلام- للبحوث و الدراسات الإِسلامية ۱۷ شعبان المعظم من شهور عام ۱۴۱۸ ه

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۹

الفصل الأَوّل مصادر التشريع «۱» المعتبرة أو منابع الفقه و الأَحكام

اشارة

مصادر التشريع هى التى يعتمد عليها المجتهد فى مقام استنباط الأَحكام الشرعية، لأَنّ الفقه أمر توقيفى تعبّدى، و لا يصحّ الإِفتاء بشىء إلّا إذا كان مستنداً إلى اللّه سبحانه، غير انّ الفقهاء اختلفوا فى مصادر الفقه و الاستنباط.

فالشيعة الإِماميّة اتّفقوا على أنّ منابع الفقه عبارة عن الأَدلّة الأَربعة: ۱- الكتاب.

۲- السنّة.

۳- الإِجماع.

۴- العقل.

و ما سواها إمّا ليست من مصادر التشريع، أو ترجع إليها.

و قد اتّفق معهم

---

(۱) هذا المصطلح هو الدارج بين علماء أهل السنّة، و الأَولى حسب أُصولنا التعبير عنها بمنابع الفقه و الأَحكام، لَانّ التشريع منحصر باللّه سبحانه و هو فعله، و أمّا الكتاب و السنّة فهما أداة لِلابلاغ و التبيين.

إلّا أن يكون المصدر بمعنى اسمه، فلاحظ

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۰

أهل السنّة فى الثلاثة الأُول؛ و أمّا العقل القطعى فلم يُعيروا له أهمية، و لكن أخذوا مكانه بالقياس، و الاستحسان، و المصالح المرسلة، و سدّ الذرائع، و فتحها، من الأَدلّة العقلية الظنّية.

كما أخذوا بقول الصحابى و إجماع أهل المدينة، و هما من الأَدلّة النقلية على اختلاف بينهم فى اعتبار البعض منها.

و تحقيق الحال يقتضى البحث فى مقامين: الأَوّل: ما اتّفق عليه الفريقان من مصادر التشريع أو منابع الفقه و الأَحكام.

الثانى: ما انفرد به أهل السنّة.

و إليك الكلام فى المقام الأَوّل

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۱

مصادر التشريع ۱

الكتاب

اشارة

إنّ من مراتب التوحيد حصر التشريع باللّه سبحانه و انّه لا مشرّع سواه، و كلّ تشريع دونه بحاجة إلى إذنه، و على ذلك فالوحى الإِلهى المتجسّد فى الكتاب و السنّة هو المصدر الوحيد للتشريع، و إليه ترجع سائر المصادر النقلية.

يُعدُّ القرآن الحجر الأساس للتشريع الإسلامى، و تليه السنّة النبوية التى هى قرينة الكتاب، غير انّ القرآن وحى بلفظه و معناه، و السنّة وحى بمعناها و مضمونها دون لفظها، و هذا هو السبب الذى جعل النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- يتحدّى بالقرآن دون السنّة.

إنّ القرآن أجلّ من أن يكون بحاجة إلى تعريف، إذ هو نور ظاهر بنفسه، مظهر لغيره، فهو كالشمس المضيئة، يُنير ما حوله، و كلّ نور دونه فهو خافت لا يضىء، و كفاك انّه سبحانه يُشيد بالقرآن بصور مختلفة، يقول تعالى ": إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ «"۱» و يقول عزّ من قائل ": وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَىْءٍ «"۲» كما و يصرّح سبحانه بأنّه الفاصل بين الحقّ و الباطل، حيث قال": تَبَارَكَ الَّذِى نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيراً «"۳» إلى غير ذلك ممّا أشار إليه فى الذكر الحكيم.

يُعدُّ القرآن الكريم الدعامة الأولى للمسلمين و اللبنة الاساسية فى بناء الحضارة الإسلامية لا سيما الجانب الاخلاقى و الفلسفى و الفقهى و العلمى، بيد أنّ

---

(۱) الاسراء: ۹.

(۲) النحل: ۸۹- ۳.

(۳) الفرقان: ۱.

الذى يهمّنا فى الأمر هو جانبه الفقهى، و الذى زود المسلمين بالتشريع حقبة زمنية طويلة.

ملامح التشريع فى القرآن الكريم

۱- التدرّج فى التشريع

نزل القرآن تدريجيّاً قرابة ثلاث و عشرين سنة لأسباب و دواع مختلفة اقتضت ذلك، و أشار إليها الذكر الحكيم فى غير واحدة من الآيات: قال سبحانه ": وَ قُرْآناً فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا «"۱» أى فرقنا نزوله كى تقرأه على الناس على مهل و تريث.

كما أشار فى آية أُخرى إلى داع آخر، و قال سبحانه ": وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لٰا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وٰاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤٰادَكَ وَ رَتَّلْنٰاهُ تَرْتِيلًا «"۲» فتثبيت فؤاد النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أحد الأسباب التى دعت إلى نزول القرآن بين الحين و الآخر و فى غضون السنين، شاحذاً عزمه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- للمضىّ فى طريق الدعوة بلا مبالاة لما يتّهمونه به.

و الآية تعرب عن أنّ الكتب السماوية الأُخرى كالتوراة و الإنجيل و الزبور نزلت جملة واحدة، فرغب الكفار فى أن ينزل القرآن مثلها دفعة واحدة.

و ليست الدواعى للنزول التدريجى منحصرة فيما سبق، بل أنّ هناك أسباباً و دواعى أُخرى دعت إلى نزوله نجوماً، و هى مسايرة الكتاب للحوادث التى تستدعى لنفسها حكماً شرعياً، فإنّ المسلمين كانوا يواجهون الاحداث المستجدَّة

---

(۱) الاسراء: ۱۰۶.

(۲) الفرقان: ۳۲.

فى حياتهم الفردية و الاجتماعية و لم يكن لهم محيص من طرحها على النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) بغية الظفر بأجوبتها، و قد

تكرر فى الذكر الحكيم قوله سبحانه ": يَسْئَلُونَكَ "*قرابة خمس عشرة مرّة و تصدى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- للإجابة عنها، و تختلف تلك المواضيع بين الاستفسار عن حكم شرعى، كحكم القتال فى الشهر الحرام، و الخمر، و الميسر، و التصرف فى أموال اليتامى، و الأهلّة، و المحيض، و الأنفال، و غير ذلك؛ أو الاستفسار عن أُمور كونية كالروح و الجبال و الساعة.

و هناك شىء آخر ربما يؤكد لزوم كون التشريع أمراً تدريجياً، و هو أنّ موقف النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- تجاه أُمته كموقف الطبيب من مريضه، فكما أنّ الطبيب يعالج المريض شيئاً فشيئاً حسب استعداده، فكذلك الطبيب الروحى يمارس نشاطه التربوى طبقاً لقابليات الأُمة الكامنة بغية الاستجابة، لئلا تُثبط عزائمُهم و يُطفأ نشاطهم و يُثقل كاهلهم.

و مع ذلك فإن كانت الظروف مهيَّأة لنزول تشريع أكثر تفصيلًا و أوسع تعقيداً وافاهم الوحى به، كما فى قوله سبحانه: قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ مٰا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلّٰا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالْوٰالِدَيْنِ إِحْسٰاناً وَ لٰا تَقْتُلُوا أَوْلٰادَكُمْ مِنْ إِمْلاٰقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيّٰاهُمْ وَ لٰا تَقْرَبُوا الْفَوٰاحِشَ مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَ مٰا بَطَنَ وَ لٰا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلّٰا بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصّٰاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ «۱».

و قال سبحانه ": وَ لٰا تَقْرَبُوا مٰالَ الْيَتِيمِ إِلّٰا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزٰانَ بِالْقِسْطِ لٰا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّٰا وُسْعَهٰا وَ إِذٰا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كٰانَ ذٰا قُرْبىٰ وَ بِعَهْدِ اللّٰهِ أَوْفُوا ذٰلِكُمْ وَصّٰاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «"۲».

حيث تجد أنّ الآيتين تتكفّلان تشريع عشرة أحكام تُعَدُّ من جوامع الكلم،

---

(۱) الانعام: ۱۵۱.

(۲) الانعام: ۱۵۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۴

و قد روى أمين الإسلام الطبرسى، قال: روى على بن إبراهيم، قال: خرج أسعد بن زرارة و ذكوان إلى مكة فى عمرةٍ رجب يسألون الحلف على الأوس، و كان أسعد بن زرارة صديقاً لعتبة بن ربيعة، فنزل عليه، فقال له: إنّه كان بيننا و بين قومنا حرب و قد جئناكم نطلب الحلف عليهم، فقال عتبة: بعُدت دارنا عن داركم و لنا شغل لا نتفرغ لشىء، قال: و ما شغلكم و أنتم فى حرمكم و أمنكم؟! قال له عتبة: خرج فينا رجل يدّعى انّه رسول اللّه، سفّه أحلامنا، و سبّ آلهتنا، و أفسد شبابنا، و فرّق جماعتنا، فقال له أسعد: من هو منكم؟ قال: ابن عبد اللّه بن عبد المطلب، من أوسطنا شرفاً، و أعظمنا بيتاً؛ و كان أسعد و ذكوان و جميع الأوس و الخزرج يسمعون من اليهود الذين كانوا بينهم أبناء «النضير» و «قريظة» و «قينقاع» انّ هذا أوان نبى يخرج بمكة يكون مهاجرة بالمدينة لنقتلنّكم به يا معشر العرب، فلمّا سمع ذلك أسعد وقع فى قلبه ما كان سمعه من اليهود، قال: فأين هو؟ قال: جالس فى الحِجْر، و انّهم لا يخرجون من شِعْبهم إلّا فى الموسم، فلا تسمع منه و لا تُكلّمه، فإنّه ساحر يسحرك بكلامه، و كان هذا فى وقت محاصرة بنى هاشم فى الشعب، فقال له أسعد: فكيف أصنع و أنا معتمر لا بدّ لى أن أطوف بالبيت؟ فقال: ضع فى أُذنيك القطن، فدخل أسعد المسجد و قد حشا أُذنيه من القطن، فطاف بالبيت و رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- جالس فى الحجر مع قوم من بنى هاشم، فنظر إليه نظرة، فجازه.

فلمّا كان فى الشوط الثانى قال فى نفسه: ما أجد أجهل منّى، أ يكون مثل هذا الحديث بمكة فلا أعرفه؟! حتى أرجع إلى قومى فأخبرهم، ثمّ أخذ القطن من أُذنيه و رمى به، و قال لرسول اللّه: أنعم صباحاً، فرفع رسول اللّه رأسه إليه و قال: «قد أبدلنا اللّه به ما هو أحسن من هذا، تحية أهل الجنة: السّلام عليكم» فقال له أسعد: إنّ عهدك بهذا لقريب إلى مَ تدعو يا محمد؟ قال: «إلى شهادة أن لا إله إلّا اللّه و انّى

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۵

رسول اللّه، و أدعوكم ": أَلّٰا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالْوٰالِدَيْنِ إِحْسٰاناً وَ لٰا تَقْتُلُوا أَوْلٰادَكُمْ مِنْ إِمْلاٰقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيّٰاهُمْ وَ لٰا تَقْرَبُوا الْفَوٰاحِشَ مٰا ظَهَرَ مِنْهٰا وَ مٰا بَطَنَ وَ لٰا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ إِلّٰا بِالْحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصّٰاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَ لٰا تَقْرَبُوا مٰالَ الْيَتِيمِ إِلّٰا

بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلّا وُسْعَها وَ إِذا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَ لَوْ كانَ ذا قُرْبى وَ بِعَهْدِ اللّهِ أَوْفُوا ذلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «"۱».

فلما سمع أسعد هذا قال: أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، و انّك رسول اللّه.

يا رسول اللّه بأبى أنت و أُمّى أنا من أهل يثرب من الخزرج، و بيننا و بين إخواننا من الأَوس حبال مقطوعة، فإن وصلها اللّه بك فلا أجد أعزّ منك، و معى رجل من قومى فإن دخل فى هذا الأمر رجوت أن يتمم اللّه لنا أمرنا فيك، و اللّه يا رسول اللّه لقد كنّا نسمع من اليهود خبرك، و كانوا يبشّرونا بمخرجك، و يخبروننا بصفتك، و أرجو أن تكون دارُنا دارَ هجرتك، و عندنا مقامك، فقد أعلمنا اليهود ذلك، فالحمد للّه الذى ساقنى إليك، و اللّه ما جئت إلّا لنطلب الحلف على قومنا، و قد أتانا اللّه بأفضل ممّا أتيت له «۲».

و مع ذلك كلّه فالتدرّج هو المخيِّم على التشريع، خاصة فيما إذا كان الحكم الشرعى مخالفاً للحالة السائدة فى المجتمع، كما فى شرب الخمر الذى ولع به المجتمع الجاهلى آن ذاك، فمعالجة هذه الرذيلة المتجذّرة فى المجتمع رهن طيّ خطوات تهيّئ الأَرضية اللازمة لقبولها فى المجتمع.

---

(۱) الانعام: ۱۵۲۱۵۱.

(۲) الطبرسى: إعلام الورى: ۵۷۵۵.

و قد سلك القرآن فى سبيل قلع جذور تلك الرذائل مسلك التدرّج.

فتارة جعل السكر مقابلًا للرزق الحسن، و قال ": وَ مِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ وَ الْأَعْنابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَ رِزْقاً حَسَناً «"۱».

فاعتبر اتّخاذ الخمر من التمور و الأَعناب فى مجتمع كان تعاطى الخمر فيه جزءاً أساسياً من حياته مخالفاً للرزق الحسن، و بذلك أيقظ العقول.

و هذه الآية مهّدت و هيّأت العقول و الطبائع المنحرفة لخطوة أُخرى فى سيرها نحو تحريم الخمر، فتلتها الآية الثانية معلنة بأنّ فى الخمر و الميسر إثماً و نفعاً، و لكن إثمهما أكبر من نفعهما، قال سبحانه ": يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما «"۲».

إنّ هذا البيان و إن كان كافياً إلّا أنّ جماهير الناس لا يقلعون عن عادتهم المتجذّرة ما لم يرد نهى صريح حتى وافتهم الآية الثالثة، قال سبحانه ": يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى حَتّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ «"۳» الآية الكريمة جاءت بالنهى الصريح عن شرب الخمر فى وقت محدّد، أى عند إرادة الصلاة بغية الوقوف على ما يتلون من القرآن و الأَذكار.

فهذه الخطوات الثلاث هيّأت أرضية صالحة للتحريم القاطع الذى بيّنه سبحانه فى قوله ": يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ «"۴».

و أدلّ دليل على أنّ التشريع القرآنى كان يتمتع بالتدرّج، تتابع الأَسئلة على

---

(۱) النحل: ۶۷.

(۲) البقرة: ۲۱۹.

(۳) النساء: ۴۳.

(۴) المائدة: ۹۰.

النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى فترات مختلفة بغية إجابة الوحى عنها، قال سبحانه: ۱ "-يَسْئَلُونَكَ مَا ذا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ «"۱».

۲ "-يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرامِ قِتالٍ فِيهِ قُلْ قِتالٌ فِيهِ كَبِيرٌ «"۲».

۳ "-يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ «"۳».

۴ "-وَ يَسْئَلُونَكَ مَا ذا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ «"۴».

۵ "-وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتامى قُلْ إِصْلاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ «"۵».

۶ "-وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً «"۶».

۷ "-يَسْئَلُونَكَ مَا ذا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ «"۷».

۸ "-يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفالِ قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَ الرَّسُولِ «"۸».

و قد جاء فى بعض الآيات لفظ الاستفتاء بدل السؤال: قال سبحانه: ۹ "-وَ يَسْتَفْتُونَكَ فِى النِّساءِ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ «"۹».

۱۰ "-يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ فِى الْكَلالَةِ «"۱۰».

---

(۱) البقرة: ۲۱۵.

(۲) البقرة: ۲۱۷.

(۳) البقرة: ۲۱۹.

(۴) البقرة: ۲۱۹.

(۵) البقرة: ۲۲۰.

(۶) البقرة: ۲۲۲.

(۷) المائدة: ۴.

(۸) الأنفال: ۱.

(۹) النساء: ۱۲۷.

(۱۰) النساء: ۱۷۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۸

و ممّا يدل أيضاً على أنّ التشريع القرآنى أخذ على نفسه صورة التدرّج هو انّ الآيات المتضمّنة للأحكام الشرعية منبثة فى سؤر شتى غير مجتمعة فى محل واحد، و هذا يوضح انّ التشريع لم يكن على غرار التشريع فى التوراة الذى نزل دفعة واحدة يقول سبحانه ": وَ كَتَبْنا لَهُ فِى الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَىْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْها بِقُوَّةٍ وَ أْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِها سَأُرِيكُمْ دارَ الْفاسِقِينَ «"۱».

و قال ": وَ لَمّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَ فِى نُسْخَتِها هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ «"۲».

۲- الاقتصار على الأحكام الكلية

يتميز التشريع القرآنى فى مجال العبادات و المعاملات و غيرهما بعرض أُصول كلية يترك تفاصيلها إلى السنّة الشريفة، فترى أنّ لفظة الصلاة قد ذكرت فى القرآن قرابة ۶۷ مرّة، و أكثرها حول الصلاة الواردة فى الشريعة الإسلامية، و بالرغم من ذلك نجد انّه لم يذكر شيئاً كثيراً من تفاصيلها إلّا قليلًا، كأوقات الصلاة، و نظيرها الصوم و الزكاة و الخمس، و ما هذا إلّا لأنّ القرآن هو الدستور العام للمسلمين، و الدعامة الاساسية للتشريع، فطبيعة الحال تقتضى ترك التفاصيل إلى السنّة، و لكن مع اقتصاره على الأصول، قلّما يتّفق

لباب أو كتاب فقهی لم يستمد من آية قرآنية، فكأنّ آيات الاحكام مع قلّتها لها مادة حيوية تعين الفقيه على التطرّق إلى كافة الأبواب الفقهية.

---

(۱) الأعراف: ۱۴۵.

(۲) الأعراف: ۱۵۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۹

۳- النظر إلى المعانی لا الظواهر

إنّ التشريع القرآنی ينظر إلى الحقائق لا إلى القشور، فلا تجد فی الإسلام مظهراً خاصاً من مظاهر الحياة يكون له من القداسة ما يمنع من تغييره و يوجب حفظه إلى الأبد بشكله الخاص، فليس هناك تناقض بين تعاليمه و التقدّم العلمی.

فلو كان التشريع الإسلامی مصرّاً على صورة خاصة من متطلبات الحياة لما انسجم مع الحياة، فمثلًا ينهى الإسلام عن أكل الأموال بالباطل، و على هذا فرّع الفقهاء حرمة بيع الدم لعدم وجود منفعة محلّلة له فی تلك الأعصار الغابرة بيد انّ تقدّم العلوم و الحضارة أتاح للبشر أن يستخدم الدم فی منافع محلّلة لم يكن لها نظير من قبل، فعادت المعاملة بالدم فی هذه الأعصار معاملة صحيحة لا بأس بها، و ليس هذا من قبيل نسخ الحكم، بل من باب تبدّل الحكم بتبدّل موضوعه كانقلاب الخمر خلًا.

فالإسلام حرّم أكل المال بالباطل، فمادام بيع الدم مصداقاً لتلك الآية كان محكوماً بالحرمة، فلمّا أُتيح للبشر أن يستفيد منه فی علاج المرضی خرج عن كونه مصداقاً للآية، و هذا هو الذی عبّرنا عنه فی عنوان البحث بأنّ الإسلام ينظر إلى المعانی لا إلى القشور.

۴- مرونة التشريع

إنّ من ملامح التشريع القرآنی مرونته و قابليته للانطباق على جميع الحضارات الإنسانية، و ما ذلك إلّا لأنّه جاء بتشريعات خاصة لها دور التحديد و الرقابة على سائر تشريعاته، و هذا التشريع أعطى للدين مرونة و منعطفاً جديداً

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰

قال سبحانه ": وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِی الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «"۱».

و قال ": مٰا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ «"۲».

و قال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «لا ضرر و لا ضرار».

فحدّد كلّ تشريع بعدم استلزامه الضرر و الضرار، فأوجب التيمم مكان الوضوء إذا كان استعمال الماء مضرّاً، كما أوجب الإفطار على المريض و المسافر لغاية اليسر، قال سبحانه ": وَ مَنْ كٰانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّٰامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لٰا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ «"۳».

إلى غير ذلك من الآيات و الروايات التی لها دور التحديد و الرقابة.

و جاء فی الحديث عن الصادع بالحقّ أنّه قال: «بعثت بالحنيفية السمحة» «۴».

و قال الامام الصادق- عليه السّلام-: «إنّ هذا الدين لمتين، فأوغلوا فيه برفق، لا تكرّهوا عبادة اللّه لعباد اللّه» «۵».

۵- شمولية التشريع

أخذ القرآن الإنسان محوراً لتشریعه، مجرّداً عن النزعات القومیة و الوطنیة و الطائفیة و اللونیة و اللسانیة، فنظر إلی الموضوع بنظرة شمولیة و قال:

---

(۱) الحج: ۷۸.

(۲) المائدة: ۶.

(۳) البقرة: ۱۸۵.

(۴) أحمد بن حنبل: المسند: ۵- ۲۶۶.

(۵) الکافی: ۲- ۷۰ ح ۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱

"یا أَیُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ أُنْثی وَ جَعَلْناکُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاکُمْ إِنَّ اللّهَ عَلِیمٌ خَبِیرٌ «"۱».

التشریع القرآنی تشریع من جانب ربِّ العالمین إلی نوع البشر، فالوطن و القوم و القبیلة لم تؤخذ بنظر الاعتبار، و الکرامة للإنسان وحده، و لا فضل لإنسان علی آخر إلّا بالمُثُل و الأخلاق.

فتری أنّه یخاطب المجتمع الإنسانی بقوله ":یا أَیُّهَا النّاسُ "*أو "یا بَنِی آدَمَ "*أو "یا أَیُّهَا المؤمنون "و ما ضاهاها، فکسر جمیع الحواجز و القیود التی یعتمد علیها المفکّر المادی فی التقنین الوضعی، و الذی یقتفی أثر الیهود فی مزعمة الشعب المختار.

إنّ النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- هو القائل بأنّه لیست العربیة بأب والد، و إنّما هو لسان ناطق، و فی الوقت نفسه لا یعنی بکلامه هذا انّ العلائق الطبیعیة، کالانتماء الوطنی أو القومی بغیضة لا قیمة لها، و إنّما ینبّه باتّخاذها محاور للتقنین، و سبباً للکرامة و المفخرة، أو سبیلًا لتحقیر الآخرین، و إیثارها علی الدین و العقیدة، یقول سبحانه ": لَا تَجِدُ قَوْماً یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ یُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ کانُوا آبائَهُمْ أَوْ أَبْناءَهُمْ أَوْ إِخْوانَهُمْ أَوْ عَشِیرَتَهُمْ أُولئِکَ کَتَبَ فِی قُلُوبِهِمُ الْإِیمانَ وَ أَیَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَ یُدْخِلُهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِی مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِینَ فِیها رَضِیَ اللّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ أُولئِکَ حِزْبُ اللّهِ أَلا إِنَّ حِزْبَ اللّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «"۲».

و العجب انّه قد صدر هذا من لدن إنسان أُمّی نشأ فی بیئة تسودها خصلتان علی جانب الضد من هذا النمط من التشریع، و هما:

---

(۱) الحجرات: ۱۳.

(۲) المجادلة: ۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۲

الأُمّیة و التعصّب.

و هذا الإنسان المثالی صان بأنظمته کرامة الإنسان، و رفعه إلی الغایة القصوی من الکمال، و أخذ یخاطب ضمیره الدفین، و مشاعره النبیلة، و یکلّفه بما فیه صلاحه، و یقول ": هذا بَیانٌ لِلنّاسِ «"۱».

"هذا بَلاغٌ لِلنّاسِ «"۲».

"بَصائِرَ لِلنّاسِ وَ هُدیً وَ رَحْمَةً «"*۳».

"یا أَیُّهَا النّاسُ قَدْ جاءَتْکُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ شِفاءٌ لِما فِی الصُّدُورِ «"۴».

و إذا قورن هذا النوع من التشریع الذی ینظر إلی الإنسان بنظرة شمولیة و برأفة و رحمة، دون فرق بین عنصر و آخر، بالتقنین الوضعی السائد فی أعصارنا فی الشرق و الغرب الناظر إلی الإنسان من منظار القومیة أو الطائفیة و غیرهما من النزعات المقیتة، لبان انّ التشریع الأوّل تشریع سماوی لا صلة له بتلک النزعات، و الآخر تشریع بشری متأثر بنظرات ضیّقة تجود علی إنسان و تبخل علی آخر، و کفی

فی ذلک فرقاً بین التشریعین.

۶- النظر إلی المادة و الروح علی حد سواء

آلف القرآن بتعالیمه القیّمة بینهما مؤَالفة تفی بحقّ کلّ منهما حیث یفسح

---

(۱) آل عمران: ۱۳۸.

(۲) إبراهیم: ۵۲.

(۳) القصص: ۴۳.

(۴) یونس: ۵۷.

للإنسان أن یأخذ قسطه من کلّ منهما بقدر ما یصلحه.

لقد غالت المسیحیة (الغابرة) بالاهتمام بالجانب الروحی للإنسان حتی کادت أن تجعل کلّ مظهر من مظاهر الحیاة المادیة خطیئة کبری، فدعت إلی الرهبانیة و التعزب، و ترک ملاذّ الحیاة، و الانعزال عن المجتمع، و العیش فی الادیرة و قلل الجبال و التسامح مع المعتدین.

کما غالت الیهودیة فی الانکباب علی المادة حتی نسیت کلّ قیمة روحیة، و جعلت الحصول علی المادة بأی وسیلة کانت، المقصد الاسنی، و دعت إلی القومیة الغاشمة.

لکن الإسلام أخذ ینظر إلی واقع الإنسان بما هو کائن ذو بعدین، فبالبعد المادی لا یستغنی عن المادة، و بالبعد الروحی لا یستغنی عن الحیاة الروحیة، فأولاهما عنایته، فدعا إلی المادة و الالتذاذ بها بشکل لا یؤَثرها علی حیاته الروحیة، کما دعا إلی الحیاة الروحیة بشکل لا یصادم فطرته و طبیعته؛ و هکذا فقد قرن بین عبادة اللّه و طلب الرزق و ترفیه النفس، فندب إلی القیام باللیل و إقامة النوافل، و فی الوقت نفسه ندب إلی طلب المعاش و توخّی اللّذة، قال سبحانه ": وَ الَّذِینَ یَبِیتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَ قِیاماً «"۱» و قال أیضاً ": قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِینَةَ اللّهِ الَّتِی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ «"۲».

و قال علی أمیر المؤمنین- علیه السّلام-: «للمؤمن ثلاث ساعات: ساعة یناجی فیها ربه، و ساعة یروم فیها معاشه، و ساعة یخلّی بینه و بین لذاتها» «۳».

---

(۱) الفرقان: ۶۴.

(۲) الأعراف: ۳۲.

(۳) نهج البلاغة: باب الحکم، الحکمة ۹۳.

۷- العدالة فی التشریع

و من ملامح التشریع القرآنی، العدالة حیث تراها متجلیة فی کافة تشریعاته، خاصة فیما یرجع إلی القانون و الحقوق، قال سبحانه ": وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللّهَ لا یُحِبُّ الْمُعْتَدِینَ «"*۱».

و قال تعالى ": فَمَنِ اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدىٰ عَلَيْكُمْ «"۲».

و قال تعالى ": وَ جَزٰاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهٰا فَمَنْ عَفٰا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ إِنَّهُ لاٰ يُحِبُّ الظّٰالِمِينَ «"۳».

و قال سبحانه ": وَ لاٰ تَزِرُ وٰازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ «"*۴».

و قال سبحانه ": وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ «"۵».

إلى غير ذلك من الآيات التى تدلّ على أنّ هيكل التشريع الإسلامى بُنى على أساس العدل و القسط.

۸- الفطرة هى المقياس

أنّ للإنسان مع قطع النظر عن الظروف الموضوعية المحيطة به شخصية تكوينية ثابتة لا تنفك عنه عبر الزمان، فالغرائز السفْلية و العلويّة هى التى تكوّن شخصيته و لا تنفك عنه ما دام الإنسان إنساناً، فجعل الفطرة معياراً للتشريع، فكلّ

---

(۱) البقرة: ۱۹۰.

(۲) البقرة: ۱۹۴.

(۳) الشورى: ۴۰.

(۴) الانعام: ۱۶۴.

(۵) البقرة: ۲۲۸.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۵

عمل يجاوب و ينساق مع الفطرة فقد أحلّها، و ما هو على موضع الضدّ منها فقد حرّمها.

فقد ندب إلى الروابط العائلية و تنسيق الروابط الاجتماعية، كرابطة الولد بوالديه، و الأخ بأخيه، و الإنسان المؤمن بمثله، كما قد حذّر ممّا ينافى خلقه و إدراكه العقلى، كتحريمه الخمر و الميسر و السفاح، لما فيها من إفساد للعقل الفطرى و النسل و الحرث.

فالأحكام الثابتة فى التشريع القرآنى تشريع وفق الفطرة.

۹- تشريعاته خاضعة للملاك

نعم ثمة ميزة أُخرى للتشريع القرآنى، و هو أنّه مبنى على المصالح و المفاسد الواقعية.

فلا واجب إلّا لمصلحة فى فعله، و لا حرام إلّا لمصلحة فى تركه، فلا يشوب التشريع القرآنى فوضى، قال سبحانه ": إِنَّمٰا يُرِيدُ الشَّيْطٰانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدٰاوَةَ وَ الْبَغْضٰاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلاٰةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ «"۱».

و قال سبحانه ": وَ أَقِمِ الصَّلاٰةَ إِنَّ الصَّلاٰةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشٰاءِ وَ الْمُنْكَرِ «"۲».

و على هذا الأساس فقد عقد فقهاء الشيعة باباً خاصاً باسم تزاحم الاحكام فى ملاكاتها حيث يقدّم الأهم على المهم، و يتوصل فى تمييزهما بالقرائن المفيدة للاطمئنان.

۱۰- سعة آفاق دلالته

إنّ من تمعّن فى القرآن الكريم و تدبّر فى معانيه و مفاهيمه، يقفُ على سعة

---

(۱) المائدة: ۹۱.

(۲) العنكبوت: ۴۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۶

آفاق دلالته على مقاصده، غير انّ ثلّة من الفقهاء مرّوا على القرآن مروراً عابراً مع أنّه سبحانه يعرّف القرآن بقوله ": وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً وَ بُشْرىٰ لِلْمُسْلِمِينَ «"۱».

و على ضوء ذلك لا غنى للفقيه عن دراسة آيات الأحكام دراسة معمّقة ثاقبة، ليجد فيها الجواب على أكثر المسائل المطروحة، و لا ينظر إليها نظرة عابرة.

و قد استدل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بالقرآن على كثير من الاحكام التى غفل عنها فقهاء عصرهم، و نذكر هنا نموذجاً على ذلك: قُدّم إلى المتوكل رجل نصرانى فجر بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحد، فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الايمان يمحو ما قبله، و قال بعضهم: يضرب ثلاثة حدود.

فكتب المتوكل إلى الامام الهادى- عليه السّلام- يسأله، فلمّا قرأ الكتاب، كتب: «يضرب حتى يموت».

فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلّة، فكتب: بسم اللّه الرّحمن الرَّحيم ": فَلَمّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنّا بِاللّهِ وَحْدَهُ وَ كَفَرْنا بِما كُنّا بِهِ مُشْرِكِينَ. فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّتَ اللّهِ الَّتِى قَدْ خَلَتْ فِى عِبادِهِ وَ خَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُونَ «"۲» فأمر به المتوكل، فضرب حتى مات «۳».

تجد انّ الامام الهادى- عليه السّلام- استنبط حكم الموضوع من آية مباركة، لا يذكرها الفقهاء فى عداد آيات الاحكام، غير انّ الامام لوقوفه على سعة دلالة القرآن، استنبط حكم الموضوع من تلك الآية، و كم لها من نظير.

و لو أنّ القارئ الكريم جمع الروايات التى استشهد بها أئمّة أهل البيت على مقاصدهم استشهاداً

---

(۱) النحل: ۸۹.

(۲) غافر: ۸۴ ۸۵.

(۳) ابن شهرآشوب: مناقب آل أبى طالب: ۴۰۵۴- ۴۰۳-

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷

تعليمياً لا تعبدياً لوقف على سعة آفاق القرآن.

وها نحن نذكر مثالين على سعة آفاق دلالته: ۱- إنّ الأصوليين تحمّلوا عبئاً ثقيلًا لإثبات كون الأمر موضوعاً للوجوب و مجازاً فى الندب، فإذا ورد الأمر فى الكتاب احتاجوا فى استفادة الوجوب منه إلى نفى المدلول المجازى، بإجراء أصالة الحقيقة.

و لكن هذا النمط جار فى المحاورات العرفية، و القرآن فى غنى عنها فى أغلب الموارد أو أجمعها، فإنّ لاستفادة الوجوب أو الندب فى الأوامر الواردة فى القرآن طريقاً آخر، و هو الايعاز بالعذاب أو النار كما نجده فى كثير من الواجبات مثل الصلاة و الزكاة و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، قال سبحانه ": ما سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ. قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ «"۱».

قال سبحانه ": وَ سَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى. الَّذِى يُؤْتِى مالَهُ يَتَزَكّى «"۲» بل كل ما أوعد على فعله أو تركه يستفاد منه الوجوب أو الحرمة.

۲- اختلف الفقهاء فى وجوب الكتابة فى التداين بدين و الاستشهاد بشاهدين الواردين فى قوله سبحانه ": وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ.. وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ «"۳».

فمن قائل بالوجوب أخذاً بأصالة الحقيقة، و قائل باستحبابه مستدلًا بالإجماع، و معتذراً عن الأصل المذكور بكثرة استعمال صيغة الأمر فى الندب، مع أنّ الرجوع إلى نفس الآية و ما ورد حولها من الحكمة يعطى بوضوح أنّ الأمرين لا

(۱) المدثر: ۴۲ ۴۳.

(۲) اللیل: ۱۷- ۱۸.

(۳) البقرة: ۲۸۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۸

للوجوب و لا للندب، بل الأمران إرشادیان لئلّا یقع الاختلاف بین المتداینین فیسد باب النزاع و الجدال.

قال سبحانه ": ذلِکُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَ أَدْنی أَلّا تَرْتابُوا إِلّا أَنْ تَکُونَ تِجارَةً حاضِرَةً تُدِیرُونَها بَیْنَکُمْ «"۱».

و یدلّ علی سعة دلالته أیضاً ما رواه المعلّی بن خنیس، قال: قال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: «ما من أمر یختلف فیه اثنان إلّا و له أصل فی کتاب اللّه عزّ و جلّ، و لکن لا تبلغه عقول الرجال» «۲».

و قال الإمام أمیر المؤمنین- علیه السّلام-: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق لکم، أُخبرکم عنه انّ فیه علم ما مضی، و علم ما یأتی إلی یوم القیامة، و حکم ما بینکم، و بیان ما أصبحتم فیه تختلفون، فلو سألتمونی عنه لعلّمتکم» «۳».

و قال الصادق- علیه السّلام-: «کتاب اللّه فیه نبأ ما قبلکم، و خبر ما بعدکم، و فصل ما بینکم، و نحن نعلمه» «۴».

و السابر فی روایات أئمّة أهل البیت (علیهم السلام) یقف علی أنّهم کانوا یستنبطون من الآیات نکاتٍ بدیعة و معانی رفیعة عن مستوی الافهام.

و ربّما یتصوّر الساذج انّ هذا النوع من التفسیر تفسیر بالرأی و فرض علی الآیة، و لکن بعد الامعان فی الروایة و الوقوف علی کیفیة استدلالهم (علیهم السلام) یذعن بأنّ لها دلالة خفیّة علی ذلک المعنی الرفیع الشامخ و قد غفل عنه الآخرون.

مثال ذلک ما رواه العیاشی فی تفسیره، عن زرقان صاحب ابن أبی داود: أنّ سارقاً أقرّ علی نفسه بالسرقة و سأل الخلیفة تطهیره بإقامة الحد علیه، فجمع لذلک الفقهاء فی مجلسه و قد أحضر محمد بن علی (علیهما السلام) فسألنا عن القطع فی أیّ

(۱) البقرة: ۲۸۲.

(۲) الکافی: ۶۱۱- ۶۰، باب الرد إلی الکتاب و السنّة، الحدیث ۶ و ۷ و ۹.

(۳) الکافی: ۶۱۱- ۶۰، باب الرد إلی الکتاب و السنّة، الحدیث ۶ و ۷ و ۹.

(۴) الکافی: ۶۱۱- ۶۰، باب الرد إلی الکتاب و السنّة، الحدیث ۶ و ۷ و ۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۹

موضع یجب أن یقطع، فقال الفقهاء: من الکرسوع، لقول اللّه فی التیمم ": فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدِیکُمْ «"*۱».

فالتفت الخلیفة إلی محمد بن علی فقال: ما تقول فی هذا یا أبا جعفر؟ فأجاب: «إنّهم أخطأوا فیه السنّة، فإنّ القطع یجب أن یکون من مفصل أُصول الأصابع، و یترک الکف» قال: لِمَ؟ قال: «لقول رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: السجود علی سبعة أعضاء: الوجه، و الیدین، و الرکبتین، و الرجلین؛ فإذا قطعت یده من الکرسوع لم یبق له ید یسجد علیها، و قال اللّه تبارک و تعالی ": وَ أَنَّ الْمَساجِدَ لِلّهِ "یعنی به الأعضاء السبعة التی یسجد علیها ": فَلا تَدْعُوا مَعَ اللّهِ أَحَداً "و ما کان للّه لم یقطع».

فأعجب المعتصم ذلک، فأمر بقطع ید السارق من مفصل الأصابع دون الکف «۲».

و روی عن الإمام أمیر المؤمنین- علیه السّلام- أنّه کان إذا قطع السارق ترک الإبهام و الراحة، فقیل له: یا أمیر المؤمنین ترکت علیه یده؟ قال: فقال لهم: «فإن تاب فبأی شیء یتوضأ؟ لأنّ اللّه یقول ": وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا "إلی قوله ": فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللّهَ یَتُوبُ عَلَیْهِ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «"۳» «۴».

فهذا النمط من الاستدلال يوقف القارئ على سعة دلالة الآيات القرآنية، و انّ أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) هم السابقون فى هذا المضمار، يستنبطون من القرآن ما

---

(۱) النساء: ۴۳.

(۲) الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۵ و ۶.

(۳) المائدة: ۳۹۳۸.

(۴) الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۵ و ۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۰

لا تصل إليه الافهام.

و أمّا عدد آيات الاحكام فقد ذكر الفاضل المقداد فى تفسيره «كنز العرفان» ما هذا نصّه: اشتهر بين القوم أنّ الآيات المبحوث عنها نحو خمسمائة آية، و ذلك إنّما هو بالمتكرر و المتداخل، و إلّا فهى لا تبلغ ذلك، فلا يظن من يقف على كتابنا هذا و يضبط عدد ما فيه، انّا تركنا شيئاً من الآيات فيسىء الظن به و لم يعلم انّ المعيار عند ذوى البصائر و الأبصار، إنّما هو التحقيق و الاعتبار لا الكثرة و الاشتهار «۱».

و يظهر من البعض أنّ عدد آيات الاحكام ربما تبلغ ۳۳۰ آية، قال عبد الوهاب خلاف: ففى العبادات بأنواعها نحو ۱۴۰ آية.

و فى الأحوال الشخصية من زواج و طلاق و إرث و وصية و حجر و غيرها نحو سبعين آية.

و فى المجموعة المدنية من بيع و إجارة و رهن و شركة و تجارة و مداينة و غيرها نحو سبعين آية.

و فى المجموعة الجنائية من عقوبات و تحقيق جنايات نحو ثلاثين آية.

و فى القضاء و الشهادة و ما يتعلق بها نحو عشرين آية «۲».

و لكن بالنظر إلى ما ذكرنا من سعة آفاق دلالته يتبيّن انّ عددها ربّما يتجاوز

---

(۱) جمال الدين المقداد السيورى: كنز العرفان فى فقه القرآن: ۱- ۵.

(۲) عبد الوهاب خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامى: ۲۸ ۲۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۱

الخمسمائة، إذ ربّ آية لا تمت إلى الأحكام بصلة، و لكن بالدقة و الإمعان يمكن أن يستنبط منها حكم شرعى.

فمثلًا سورة المسد، أعنى قوله سبحانه ": تَبَّتْ يَدا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ. ما أَغْنى عَنْهُ مالُهُ وَ ما كَسَبَ «"..۱» بظاهرها ليست من آيات الاحكام، و لكن للفقيه أن يستند إليها فى استنباط بعض الأحكام الشرعية، و قد حكى عن بعض الفقهاء انّه استنبط من سورة «المسد» قرابة عشرين حكماً فقهياً، كما استنبطوا من قوله سبحانه ": قالَ إِنِّى أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هاتَيْنِ عَلى أَنْ تَأْجُرَنِى ثَمانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ «"..۲» أحكاماً شرعية.

و هذا بالنسبة إلى ما ذكرناه من سعة آفاق دلالة القرآن ليس بغريب.

المدينة محط التشريع

بعث النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- برسالة كاملة فى مجالى العقيدة و الشريعة، فوجه اهتمامه ابتداءً إلى بيان العقائد الصحيحة، و مكافحة ألوان الشرك فى بيئة كان يسودها الشرك و الوثنية، فتجد انّ أكثر الآيات النازلة فى هذا الصدد تستعرض العقيدة و ردّ ما

کان علیه المشرکون من عقائد باطلة، و تستعرض أیضاً أحوال أمم حادوا عن جادة الحق بعبادة الآلهة و عاقبتهم لیکون عبرة للمخاطبین، و کان هذا أحد أسباب قلّة التشریع فی تلک البیئة، فإنّ الأحکام تُقنّن للمؤمنین بالشریعة

---

(۱) المسد: ۲۱.

(۲) القصص: ۲۷ ۲۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲

المنصاعین لها، و أمّا المشرکون فلا معنی لمخاطبتهم بإقامة الصلاة و إیتاء الزکاة ما داموا لم یؤمنوا بها بعد.

نعم لمّا هاجر النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إلی المدینة و التفّ حوله الأوس و الخزرج و کثیر من المهاجرین من مکة و تم إنشاء دولة و مجتمع علی دعامة الدین، اقتضت الحاجة إلی تشریع أحکام فی کافة الجوانب لتسییر أُمور تلک الدولة و المجتمع.

و لذلک تجد انّ السور المکیة لم تتناول التشریع و الأحکام بینما تناولت السور المدنیة هذا الجانب، و إلیک أسماء السور التی نزلت بالمدینة.

ذکر السیوطی بسند خاص عن ابن عباس، بعد ما أنهی ذکر السور المکیة قال: و أمّا ما أنزل بالمدینة: ۱- سورة البقرة، ثمّ الأنفال، ثمّ آل عمران، ثمّ الأحزاب، ثمّ الممتحنة، ثمّ النساء، ثمّ (إذا زلزلت)، ثمّ الحدید، ثمّ القتال، ثمّ الرعد، ثمّ الإنسان، ثمّ الطلاق، ثمّ (لم یکن)، ثمّ الحشر، ثمّ (إذا جاء نصر اللّه)، ثمّ النور، ثمّ الحج، ثمّ المنافقون، ثمّ المجادلة، ثمّ الحجرات، ثمّ التحریم، ثمّ الجمعة، ثمّ التغابن، ثمّ الصف، ثمّ الفتح، ثمّ المائدة، ثمّ براءة «۱».

و یمکن دراسة آیات الاحکام من جانبین

: الأوّل: أن یبحث فیها حسب ترتیب السور کما علیه أکثر الکتب المؤلّفة عند أهل السنّة، کالجصاص و ابن العربی و غیرهما، و هذا ما لا نستحسنه، لأنّ القرآن حینما یتناول بحث الجهاد لا یتطرق إلیه فی سورة واحدة، بل یبثّها فی عدة سور،

---

(۱) الإتقان: ۱- ۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳

فالفقیه الذی یرید استنباط أحکام الجهاد من القرآن فلا بدّ له من المراجعة لتلک الآیات فی عدة سور.

و هو یأخذ منه وقتاً کثیراً و لا یصل إلی المقصد إلّا بعد جهد و مشقة.

الثانی: ما هو الدارج عند الشیعة، و هو دراستها حسب المواضیع الفقهیة، فمثلًا یبحث عن کل من آیات الطهارة و الصلاة و الصوم و الزکاة و الخمس.. فی باب علی حدة، و هذا ما یطلق علیه التفسیر الموضوعی فی إطار خاص.

قال عبد الوهاب خلاف: و أوّل واجب علی من یستأهل للاجتهاد أن یحصی آیات الاحکام فی القرآن، و یجمع آیات کلّ نوع منها بحیث یکون بین یدیه کلّ آیات القرآن فی الطلاق، و کلّ آیاته فی الإرث، و کلّ آیاته فی البیع، و کلّ آیاته فی العقوبات، و هکذا، ثمّ یدرس هذه الآیات دراسة عمیقة و یقف علی أسباب نزولها، و علی ما ورد فی تفسیرها من السنّة، و من آثار للصحابة أو التابعین، و علی ما فسّرها به المفسّرون، و یقف علی ما تدل علیه نصوصها، و ما تدل علیه ظواهرها، و علی المحکم منها، و المنسوخ و ما نسخه «۱».

أقول: إنّ ما أوجبه الأُستاذ و هو جعل آیات کلّ باب علی حدة و دراستها قد قام بتحقیقه علماء الشیعة قبل قرون، و إلیک بعض مؤلفاتهم فی هذا المجال: ۱- أوّل من صنّف فی هذا المجال هو محمد بن السائب بن بشر الکلبی.

قال عنه شیخنا الطهرانی: هو أبو النضر محمد بن السائب بن بشر الکلبی، من أصحاب أبی جعفر الباقر و أبی عبد اللّه الصادق (علیهما السلام)، و (المتوفّی سنة ۱۴۶ ه)، و هو والد

---

(۱) مصادر التشریع الإِسلامی: ۱۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۴

هشام الکلبی النسّابة الشهیر و صاحب التفسیر الکبیر الذی هو أبسط التفاسیر کما أذعن به السیوطی فی الإتقان.

قال ابن الندیم فی «الفهرست» بعد ذکره للکتب المؤَلّفة فی أحکام القرآن ما لفظه: کتاب أحکام القرآن للکلبی رواه عن ابن عباس «۱».

و قد توالی التألیف بعد الکلبی علی أیدی أئمّة الفقه من الشیعة و ألّفوا کتباً کثیرة فی هذا المضمار نشیر إلی البعض منها: ۲- «فقه القرآن» للشیخ الامام قطب الدین الراوندی (المتوفّی ۵۷۳ ه) و قد طبع عام ۱۴۰۵ ه.

۳- «کنز العرفان» للشیخ جمال الدین أبی عبد اللّه المقداد السیوری المتوفّی (۸۲۶ ه) من تلامذة الشهید الأَوّل، طبع فی جزءین، عام ۱۳۸۴ ه.

۴- «زبدة البیان فی أحکام القرآن» للمولی أحمد بن محمد المعروف بالمحقّق الأَردبیلی (المتوفّی ۹۹۳ ه)، صاحب مجمع الفائدة و البرهان، و قد طبعت غیر مرّة.

۵- «مسالک الافهام إلی آیات الاحکام» للشیخ الجواد الکاظمی، المتوفّی أواسط القرن الحادی عشر، و قد فرغ من تألیفه عام ۱۰۴۳ ه، طبع فی أربعة أجزاء عام ۱۳۸۷ ه.

۶- «قلائد الدرر فی بیان آیات الأَحکام بالأَثر» تألیف الشیخ أحمد بن الشیخ إسماعیل بن الشیخ عبد النبی الجزائری النجفی (المتوفّی ۱۱۵۱ ه)، طبع عام ۱۳۲۷ ه.

هذه نماذج ممّا ألّفه أصحابنا حول آیات الاحکام، مراعین فیها ترتیب

---

(۱) الذریعة: ۴- ۳۱۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵

الکتب الفقهیة، جامعین آیات کلّ نوع فی باب علی حدة.

و أمّا ما ألّفه أهل السنّة، فهو کالتالی: ۱- «أحکام القرآن» لأَبی عبد اللّه محمد بن إدریس الشافعی المتوفّی عام (۲۰۴ ه) بمصر.

۲- «أحکام القرآن» تألیف أبی بکر أحمد بن علی الرازی الحنفی المعروف بالجصاص (المتوفّی ۳۷۰ ه).

طبع سنة ۱۳۲۵ ه، و أُعید طبعه بالأُوفست عام ۱۴۰۶ ه.

و هو کتاب قیم استفاد منه أکثر من تأخر عنه.

۳- «أحکام القرآن» لعماد الدین علی بن محمد الطبری المعروف بالکیا الهرّاسی (المتوفّی ۵۰۴ ه) طبع فی جزءین، نشرته دار الکتب العلمیة، ببیروت عام ۱۴۰۵ ه.

۴- «أحکام القرآن» لأَبی بکر محمد بن عبد اللّه المعروف بابن العربی (۵۴۳۴۶۸ ه) طبع فی دار المعرفة، بیروت عام ۱۳۹۲ ه، و قدّم له علی محمد البجاوی.

۵- «تفسیر آیات الاحکام» قام بتألیفه الشیخ السائس و قد جمع مادتها من أُمهات کتب التفسیر و الحدیث و الفقه، و قد أُعید طبعه فی دار ابن کثیر و دار القادر.

إنّ الکتب المؤَلّفة حول آیات الأحکام کثیرة اقتصرنا علی هذا المقدار، و من أراد المزید فعلیه الرجوع إلی المصادر، و قد سرد أسماء کثیر منها السائس فی مقدمة تفسیره.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶

صیانة القرآن من التحریف

اشارة

القرآن هو المصدر الرئیسی و المنبع الأوّل للتشریع و عنه صدر المسلمون منذ نزوله إلی یومنا هذا، و هو القول الفصل فی الخلاف و الجدال، إلّا أنّ هنا نکتة جدیرة بالاهتمام، هی انّ الاستنباط فی الذکر الحکیم فرع عدم طروء التحریف إلی آیاته بالزیادة و النقص، و صیانته و إن کانت أمراً مفروغاً منه عند جمیع طوائف المسلمین، و لکن لأجل دحض بعض الشبه التی تثار فی هذا الصدد، نتناول موضوع صیانة القرآن بالبحث و الدراسة علی وجه الإیجاز، فنقول:

التحریف لغة و اصطلاحاً

التحریف لغة تفسیر الکلام علی غیر وجهه، یقال: حرّف الشیء عن وجهه: حرّفه و أماله، و به یفسر قوله تعالی ": یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ «"*۱».

قال الطبرسی فی تفسیر الآیة: یفسرونه علی ما أُنزّل، و المراد من المواضع هی المعانی و المقاصد.

و أمّا اصطلاحاً، فیطلق و یراد منه وجوه مختلفة: ۱- تحریف مدلول الکلام، أی تفسیره علی وجه یوافق رأی المفسِّر سواء أ وافق الواقع أم لا، و التفسیر بهذا المعنی واقع فی القرآن الکریم، و لا یمسُّ بکرامته أبداً، فإنّ الفرق الإسلامیة جمع اللّه شملهم عامة یصدرون عن القرآن و یستندون إلیه، فکلّ صاحب هوی، یتظاهر بالأخذ بالقرآن لکن بتفسیر یُدْعِمُ عقیدته، فهو یأخذ بعنان الآیة، و یمیل بها إلی جانب هواه، و من أوضح مصادیق

---

(۱) النساء: ۴۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷

هذا النوع من التفسیر، تفاسیر الباطنیة حیث وضعوا من عند أنفسهم لکلّ ظاهر، باطناً، نسبته إلی الثانی، کنسبة القشر إلی اللبّ و أنّ باطنه یؤَدّی إلی ترک العمل بظاهره، فقد فسّروا الاحتلام بإفشاء سرّ من أسرارهم، و الغسلَ بتجدید العهد لمن أفشاه من غیر قصد، و الزکاة بتزکیة النفس، و الصلاةَ بالرسول الناطق لقوله سبحانه ": إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ «"۱» «۲» ۲- النقص و الزیادة فی الحرکة و الحرف مع حفظ القرآن و صیانته، مثاله قراءة «یطهرن» حیث قُرِئ بالتخفیف و التشدید؛ فلو صحّ تواتر القراءات عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و لن یصحَّ أبداً و انّ النبی هو الذی قرأ القرآن بها، یکون الجمیع قرآناً بلا تحریف، و إن قلنا: إنّه نزل بروایة واحد، فهی القرآن وحدها و غیرها کلّها تحریف اخترعتها عقول القرّاء و زیّنوا قرآنهم بالحجج التی ذکروها بعد کلّ قراءة، و علی هذا ینحصر القرآن بواحدة منها و غیرها لا صلة له بالقرآن، و الدلیل الواضح علی أنّها من اختراعات القرّاء إقامتهم الحجّة علی قراءتهم و لو کان الجمیع من صمیم القرآن لما احتاجوا إلی إقامة الحجّة، و یکفیهم ذکر سند القراءة إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

و مع ذلک فالقرآن مصون عن هذا النوع من التحریف، لأنّ القراءة المتواترة، هی القراءة المتداولة فی کلّ عصر، أعنی: قراءة عاصم

برواية حفص، القراءة الموصولة إلى على- عليه السّلام- و غيرها اجتهادات مبتدعة، لم يكن منها أثر فى عصر النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، و لذاك صارت متروكة لا وجود لها إلّا فى بطون كتب القراءات، و أحياناً فى ألسن بعض القرّاء، لغاية إظهار التبحّر فيها.

روى الكلينى عن أبى جعفر- عليه السّلام- قال: «إنّ القرآن واحد، نزل من عند واحد، و لكن الاختلاف يجىء من قبل الرواة» «۳» و لذلك لا نجيز القراءة غير المعروفة

---

(۱) العنكبوت: ۴۵.

(۲) المواقف: ۸- ۳۹۰.

(۳) الكافى: ۲- ۶۳۰، الحديث ۱۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۸

منها فى الصلاة.

۳- تبديل كلمة مكان كلمة مرادفة، كوضع «أسرعوا» مكان "امضوا "فى قوله سبحانه ": وَ لٰا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَ امْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ «"۱».

و قد نسب ذلك إلى عبد اللّه بن مسعود و كان يقول: ليس الخطأ أن يقرأ مكان «العليم»، «الحكيم».

لكن أُجلّ ذلك الصحابى الجليل عن هذه التهمة، و أى غاية عقلائية يترتب على ذاك التبديل؟! ۴- التحريف فى لهجة التعبير، انّ لهجات القبائل كانت تختلف عند النطق بالحرف أو الكلمة من حيث الحركات و الأداء، كما هو كذلك فى سائر اللغات، فإنّ «قاف» العربية، يتلفّظ بها فى إيران الإسلامية العزيزة على أربعة أوجه، فكيف المفردات من حيث الحركات و الحروف؟! قال سبحانه ": وَ مَنْ أَرٰادَ الْآخِرَةَ وَ سَعىٰ لَهٰا سَعْيَهٰا وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ كٰانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً «"۲».

فكان بعض القرّاء تبعاً لبعض اللهجات يقرأ "و سعى "بالياء مكان الالف.

و هذا النوع من التحريف لم يتطرّق إلى القرآن، لَانّ المسلمين فى عهد الخليفة الثالث لمّا رأوا اختلاف المسلمين فى التلفّظ ببعض الكلمات، مثل ما ذكرناه أو تغيير بعضه ببعض مع عدم التغيّر فى المعنى، مثل امض، عجل، أسرع على فرض الصحة قاموا بتوحيد المصاحف و غسل غير ما جمعوه، فارتفع بذلك التحريف بالمعنى المذكور فاتفقوا على لهجة قريش.

---

(۱) الحجر: ۶۵.

(۲) الاسراء: ۱۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۹

۵- التحريف بالزيادة لكنّه مجمع على خلافه، نعم نسب إلى ابن مسعود أنّه قال: إنّ المعوذتين ليستا من القرآن، انّهما تعويذان، و انّهما ليستا من القرآن «۱».

كما نسب إلى العجاردة من الخوارج انّهم أنكروا أن تكون سورة يوسف من القرآن، و كانوا يرون أنّها قصة عشق لا يجوز أن يكون من الوحى «۲».

و لكن النسبتين غير ثابتتين، و لو صحّ ما ذكره ابن مسعود لبطل تحدّى القرآن بالسورة، حيث أتى الإنسان غير الموحى إليه بسورتين مثل سور القرآن القصار.

۶- التحريف بالنقص و الإسقاط عن عمد أو نسيان، سواء كان الساقط حرفاً، أو كلمة، أو جملة، أو آية، أو سورة، و هذا هو الذى دعانا إلى استعراض ذلك البحث

فنقول:

إنّ ادّعاء النقص فى القرآن الكريم بالوجوه التى مرّ ذكرها أمر يكذبه العقل و النقل

اشارة

، و إليك بيانهما:

۱- امتناع تطرّق التحريف إلى القرآن

إنّ القرآن الكريم كان موضع عناية المسلمين من أوّل يوم آمنوا به، فقد كان المرجع الأَوّل لهم، فيهتمون به قراءة و حفظاً، كتابة و ضبطاً، فتطرّق التحريف إلى مثل هذا الكتاب لا- يمكن إلّا بقدرة قاهرة حتى تتلاعب بالقرآن بالنقص، و لم يكن للأُمويّين و لا للعباسيين تلك القدرة القاهرة، لَانّ انتشار القرآن بين القرّاء و الحفّاظ، و انتشار نسخه على صعيد هائل قد جعل هذه الأُمنية الخبيثة فى عداد المحالات.

إنّ للسيد الشريف المرتضى بياناً فى المقام نأتى بنصِّه، يقول: إنّ العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان و الحوادث الكبار، و الوقائع العظام، و الكتب

---

(۱) فتح البارى بشرح البخارى: ۸- ۵۷۱.

(۲) الملل و النحل للشهرستانى: ۱- ۱۲۸.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۰

المشهورة، و أشعار العرب المسطورة، فإنّ العناية اشتدت و الدواعى توفّرت على نقله و حراسته، و بلغت إلى حدّ لم يبلغه غيره فيما ذكرناه، لَانّ القرآن معجزة النبوّة، و مأخذ العلوم الشرعية، و الأَحكام الدينية، و علماء المسلمين قد بلغوا فى حفظه و حمايته الغاية، حتى عرفُوا كلّ شىء اختلف فيه من إعرابه و قراءته و حروفه و آياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً و منقوصاً مع العناية الصادقة و الضبط الشديد؟! قال: و العلم بتفسير القرآن و أبعاضه فى صحّة نقله كالعلم بجملته، و جرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه و المُزَنى، فإنّ أهل العناية بهذا الشأن يعلمون من تفصيلهما ما يعلمونه من جملتهما، و معلوم أنّ العناية بنقل القرآن و ضبطه أصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه و دواوين الشعراء «۱».

و هناك نكتة أُخرى جديرة بالإِشارة، و هى إنّ تطرّق التحريف إلى المصحف الشريف يعدُ من أفظع الجرائم التى لا يصحّ السكوت عنها، فكيف سكت الإِمام أمير المؤمنين- عليه السّلام- و خاصّته نظير سلمان و المقداد و أبى ذر و غيرهم مع انّا نرى أنّ الامام و ريحانة الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- قد اعترضا على غصب فدك مع أنّه لا يبلغ عُشْرَ ما للقرآن من العظمة و الأَهمية؟! و يرشدك إلى صدق المقال أنّه قد اختلف أُبىّ بن كعب و الخليفة الثالث فى قراءة قوله سبحانه: (وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ" «۲» فأصرّ أُبىّ أنّه سمع عن النبى (بالواو) و كان نظر الخليفة إلى انّه خال منها، فتشاجرا عند كتابة المصحف الواحد و إرساله إلى العواصم، فهدّده أُبىّ و قال: لا بد و أن تكتب الآية بالواو و إلّا

---

(۱) مجمع البيان: ۱- ۱۵، قسم الفن الخامس، طبعة صيدا.

(۲) التوبة: ۳۴.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۱

لَاضع سيفى على عاتقى فألحقوها «۱».

كما نجد أنّ الامام- عليه السّلام- أمر بردّ قطائع عثمان إلى بيت المال، و قال: «و اللّه لو وجدته قد تُزوِّج به النساء، و مُلِكَ به الإماء، لرددته، فإنّ فى العدل سعة.

و من ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيق» «۲».

فلو كان هناك تحريف كان ردّ الآيات المزعوم حذفها من القرآن إلى محالِّها أوجب و ألزم.

نرى أنّ علياً- عليه السّلام- بعد ما تقلّد الخلافة الظاهرية اعترض على إقامة صلاة التراويح جماعة كما اعترض على قراءة البسملة سرّاً فى الصلوات الجهرية إلى غير ذلك من البدع المحدثة، فعارضها الامام و شدّد النكير عليها بحماس، فلو صدر أيّام الخلفاء شىء من هذا القبيل حول القرآن لقام الامام بمواجهته، و ردّ ما حذف بلا واهمة.

و الحاصل: من قرأ سيرة المسلمين فى الصدر الأوّل يقف على أنّ نظرية التحريف بصورة النقص كان أمراً ممتنعاً عادة.

۲- شهادة القرآن على عدم تحريفه

: آية الحفظ

إنّ القرآن هو الكتاب النازل من عند اللّه سبحانه، و هو سبحانه تكفّل صيانة القرآن و حفظه عن أىّ تلاعب، قال سبحانه":

---

(۱) الدر المنثور: ۴- ۱۷۹.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۵، تحقيق صبحى الصالح.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲

وَ قالُوا يا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ. لَوْ ما تَأْتِينا بِالْمَلائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ. ما نُنَزِّلُ الْمَلائِكَةَ إِلّا بِالْحَقِّ وَ ما كانُوا إِذاً مُنْظَرِينَ. إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظُونَ «"۱».

إنّ المراد من الذكر فى كلا- الموردين هو القرآن الكريم بقرينة "نُزِّلَ) و "نَزَّلْنا "و الضمير فى "لَهُ "يرجع إلى القرآن، و قد أورد المشركون اعتراضات ثلاثة على النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، أشار إليها القرآن مع نقدها، و هى: ۱- أنّ محمّداً- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- يتلقّى القرآن من لدن شخص مجهول، و يشير إلى هذا الاعتراض قولهم ":يا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ "بصيغة المجهول.

۲- انّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- مختل الحواس لا اعتبار بما يتلقاه من القرآن و ينقله، فلا نُؤمن من تصرف مخيّلته و عقليّته فى القرآن.

۳- لو صحّ قوله: بأنّه ينزل عليه الملك و يأتى بالوحى ف ": لَوْ ما تَأْتِينا بِالْمَلائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّادِقِينَ."

فقد أجاب الوحى عن الاعتراضات الثلاثة، و نقدّم الجواب عن الثانى و الثالث بوجه موجز، ثمَّ نعطف النظر إلى الاعتراض الأوّل لأهميته.

أمّا الثانى، فقد ردّه بالتصريح بأنّه سبحانه هو المنزِّل دون غيره و قال ": إِنّا نَحْنُ."

کما رد الثالث بأنّ نزول الملائکة موجب لهلاکهم و إبادتهم، و هو یخالف هدف البعثة، حیث قال ": وَ مٰا کٰانُوا إِذاً مُنْظَرِینَ."

و أمّا الأوّل، فقد صرّح سبحانه بأنّه الحافظ لذکره من تطرق أیّ خلل

---

(۱) الحجر: ۶ ۹.

و تحریف فیه، و هو لا تُغلب إرادته.

و بذلک ظهر عدم تمامیة بعض الاحتمالات فی تفسیر الحفظ حیث قالوا المراد: ۱- حفظه من قدح القادحین.

۲- حفظه فی اللوح المحفوظ.

۳- حفظه فی صدر النبی و الإمام بعده.

فإنّ قدح القادحین لیس مطروحاً فی الآیة حتی تجیب الآیة عنه، کما أنّ حفظه فی اللوح المحفوظ أو فی صدر النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لا یرتبط باعتراض المشرکین، فإنّ اعتراضهم کان مبتیاً علی اتهام النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بالجنون الذی لا ینفک عن الخلط فی إبلاغ الوحی، فالاجابة بأنّه محفوظ فی اللوح المحفوظ أو ما أشبهه لا یکون قالعاً للإشکال، فالحقّ الذی لا ریب فیه انّه سبحانه یخبر عن تعهده بحفظ القرآن و صیانته فی عامّة المراحل، فالقول بالنقصان یضاد تعهده سبحانه.

فإن قلت: إنّ مدّعی التحریف یدّعی التحریف فی نفس هذه الآیة، لأنّها بعض القرآن، فلا یکون الاستدلال بها صحیحاً، لاستلزامه الدور الواضح.

قلت: إنّ مصبّ التحریف علی فرض طروئه عبارة عن الآیات الراجعة إلی الخلافة و الزعامة لأئمّة أهل البیت (علیهم السلام)، أو ما یرجع إلی آیات الأحکام، کآیة الرجم، و آیة الرضعات، و أمثالهما؛ و أمّا هذه الآیة و نحوها فلم یتطرّق التحریف إلیها باتّفاق المسلمین.

آیة نفی الباطل

یصف سبحانه کتابه بأنّه المقتدر الذی لا یُغْلَب و لا یأتیه الباطل من أی

جانب، قال ": إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا بِالذِّکْرِ لَمّٰا جٰاءَهُمْ وَ إِنَّهُ لَکِتٰابٌ عَزِیزٌ. لاٰ یَأْتِیهِ الْبٰاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لاٰ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ «"۱»».

و دلالة الآیة رهن بیان أُمور: الأوّل: المراد من الذکر هو القرآن، و یشهد علیه قوله ": وَ إِنَّهُ لَکِتٰابٌ عَزِیزٌ) مضافاً إلی إطلاقه علی القرآن فی غیر واحد من الآیات، قال سبحانه ":یٰا أَیُّهَا الَّذِی نُزِّلَ عَلَیْهِ الذِّکْرُ إِنَّکَ لَمَجْنُونٌ «"۲»».

و قال سبحانه ": وَ إِنَّهُ لَذِکْرٌ لَکَ وَ لِقَوْمِکَ وَ سَوْفَ تُسْئَلُونَ «"۳»».

الثانی: انّ خبر «انّ» محذوف مقدّر و هو: سوف نجزیهم و ما شابهه.

الثالث: الباطل یقابل الحق، فالحق ثابت لا یُغْلب، و الباطل له جولة، لکنّه سوف یُغلب، مثلهما کمثل الماء و الزبد، فالماء یمکث فی الأرض و الزبد یذهب جفاء، قال سبحانه ": کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْبٰاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفٰاءً وَ أَمّٰا مٰا یَنْفَعُ النّٰاسَ فَیَمْکُثُ فِی الْأَرْضِ کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثٰالَ «"۴»».

فالقرآن حقّ فی مدالیله و مفاهیمه، و أحکامه خالدة، و معارفه و أُصوله مطابقة للفطرة، و أخباره الغیبیة حق لا زیغ فیه، کما أنّه نزیه عن التناقض بین دساتیره و أخباره "وَ لَوْ کٰانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلاٰفاً کَثِیراً «"۵»».

فکما أنّه حقّ من حیث المادة و المعنی، حقّ من حیث الصورة و اللفظ أیضاً، فلا یتطرّق إلیه التحریف، و نعم ما قاله الطبرسی: لا تناقض فی ألفاظه، و لا کذب فی

---

(۱) فصلت: ۴۱- ۴۲.

(۲) الحجر: ۶.

(۳) الزخرف: ۴۴.

(۴) الرعد: ۱۷.

(۵) النساء: ۸۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵

أخباره، و لا یعارض، و لا یزداد، و لا ینقص «۱».

و یؤیّده قوله سبحانه: قبل هذه الآیات ": وَ إِمّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ «"۲».

و لعلّه إشارة إلی ما کان یدخله فی نفسه من إمکان إبطال شریعته بعد مماته، فأمره بالاستعاذة باللّه السمیع العلیم.

و الحاصل أنّ تخصیص مفاد الآیة (نفی الباطل) بطروء التناقض فی أحکامه و تکاذب أخباره لا وجه له، فالقرآن مصون عن أیّ باطل یبطله، أو فاسد یفسده، بل هو غضّ طریّ لا یُبْلی وَ لا یفنی.

آیة الجمع

رُوی انّه کان إذا نزل القرآن، عجل النبی بقراءته، حرصاً منه علی ضبطه، فوافاه الوحی و نهاه عنه، و قال ": لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ «"۳».

فعلی اللّه سبحانه الجمع و الحفظ و البیان.

کما ضمن فی آیة أُخری علی عدم نسیانه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- القرآن و قال ": سَنُقْرِئُکَ فَلا تَنْسی. إِلّا ما شاءَ اللّهُ إِنَّهُ یَعْلَمُ الْجَهْرَ وَ ما یَخْفی «"۴».

هذا بعض ما یمکن أن یستدل به، علی صیانة القرآن من التحریف بالقرآن، و الاستثناء فی الآیة الأخیرة نظیر الاستثناء فی قوله ": وَ أَمَّا الَّذِینَ سُعِدُوا فَفِی الْجَنَّةِ خالِدِینَ فِیها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلّا ما شاءَ رَبُّکَ عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ «"۵».

---

(۱) مجمع البیان: ۹- ۱۵، ط صیدا.

(۲) فصّلت: ۳۶.

(۳) القیامة: ۱۶- ۱۹.

(۴) الأعلی: ۶ ۷.

(۵) هود: ۱۰۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۶

و من المعلوم أنّ أهل السعادة محکومون بالخلود فی الجنة و یشهد له ذیل الآیة، أعنی: قوله ": عَطاءً غَیْرَ مَجْذُوذٍ "أی غیر مقطوع، و مع ذلک فلیس التقدیر علی وجه یخرج الأمر من یده سبحانه، فهو فی کلّ حین قادر علی نقض الخلود.

و أمّا الروايات الدالّة على كونه مصوناً منه

اشارة

، فنقتصر منها بما يلى:

۱- أخبار العرض

قد تضافرت الروايات عن الأَئمّة (عليهم السلام) بعرض الروايات على القرآن و الأَخذ بموافقة و ردّ مخالفه، و قد جمعها الشيخ الحر العاملى فى الباب التاسع من أبواب صفات القاضى.

روى الكلينى عن السكونى، عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: «قال رسول اللّه (صلى الله عليه و آله و سلم): إنّ على كلّ حقّ حقيقة، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، و ما خالف كتاب اللّه فدعوه» «۱».

و روى أيّوب بن راشد، عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» «۲».

و فى رواية أيوب بن الحر، قال: سمعت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف» «۳».

وجه الدلالة من وجهين: ألف.

انّ المتبادر من أخبار العرض انّ القرآن مقياس سالم لم تنله يد

---

(۱) الوسائل: الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰، ۱۲، ۱۵ و غيرها.

(۲) الوسائل: الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰، ۱۲، ۱۵ و غيرها.

(۳) الوسائل: الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰، ۱۲، ۱۵ و غيرها.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۷

التبديل و التحريف و التصرف، و القول بالتحريف لا يلائم القول بسلامة المقيس عليه.

ب- انّ الامعان فى مجموع روايات العرض يثبت انّ الشرط اللازم هو عدم المخالفة، لا وجود الموافقة، و إلّا لزم ردّ أخبار كثيرة لعدم تعرض القرآن إليها بالإِثبات و النفى، و لا تعلم المخالفة و عدمها إلّا إذا كان المقيس (القرآن) بعامة سوره و أجزائه موجوداً عندنا، و إلّا فيمكن أن يكون الخبر مخالفاً لما سقط و حرّف.

۲- حديث الثقلين

انّ حديث الثقلين يأمر بالتمسّك بالقرآن، مثل التمسّك بأقوال العترة، حيث قال- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «إنّى تارك فيكم الثقلين: كتاب اللّه، و عترتى أهل بيتى ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا» و يستفاد منه عدم التحريف، و ذلك: ألف.

انّ الأَمر بالتمسّك بالقرآن، فرع وجود القرآن بين المتمسّكين.

ب- انّ القول بسقوط قسم من آياته و سُوَره، يوجب عدم الاطمئنان فيما يستفاد من القرآن الموجود، إذ من المحتمل أن يكون المحذوف قرينة على المراد من الموجود.

أهل البيت (عليهم السلام) و صيانة القرآن

إنّ الامعان فی خطب الإمام أمیر المؤمنین- علیه السّلام- و کلمات أوصیائه المعصومین (علیهم السلام) یعرب عن اعتبارهم القرآن الموجود بین ظهرانی المسلمین، هو کتاب اللّه المنزل علی رسوله بلا زیادة و لا نقیصة، و یعرف ذلک من تصریحاتهم تارة، و إشاراتهم أُخری، و نذکر شیئاً قلیلًا من ذلک: ۱- قال أمیر المؤمنین- علیه السّلام-: «أنزل علیکم الکتاب تبیاناً لکلّ شیء، و عمّر

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۸

فیکم نبیّه أزماناً، حتی أکمل له و لکم فیما أنزل من کتابه دینه الذی رضی لنفسه» «۱».

و الخطبة صریحة فی إکمال الدین تحت ظل کتابه، فکیف یکون الدین کاملًا و مصدره محرّفاً غیر کامل؟! و یوضح ذلک انّ الامام یحثّ علی التمسّک بالدین الکامل بعد رحیله، و هو فرع کمال مصدره و سنده.

۲- و قال- علیه السّلام-: «و کتاب اللّه بین أظهرکم ناطق لا یعیا لسانه، و بیت لا تهدم أرکانه، و عزٌّ لا تهزم أعوانه» «۲».

۳- و قال- علیه السّلام-: «کأنّهم أئمة الکتاب و لیس الکتاب إمامهم» «۳».

۴- و فی رسالة الامام الجواد- علیه السّلام- إلی سعد الخیر «۴»:» و کان من نبذهم الکتاب أن أقاموا حروفه، و حرّفوا حدوده» «۵».

و فی هذا تصریح ببقاء القرآن بلفظه، و انّ التحریف فی تطبیقه علی الحیاة حیث لم یطبقوا أحکامه فی حیاتهم، و من أوضح مظاهرة منع بنت المصطفی (علیها السلام) من إرث والدها مع أنّه سبحانه یقول ": یُوصِیکُمُ اللّهُ فِی أَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَیَیْنِ «"۶».

و قال سبحانه ": وَ وَرِثَ سُلَیْمَانُ داوُدَ «"۷».

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة: ۸۶، ۱۳۳، ۱۴۷.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة: ۸۶، ۱۳۳، ۱۴۷.

(۳) نهج البلاغة: الخطبة: ۸۶، ۱۳۳، ۱۴۷.

(۴) هو من أولاد عمر بن عبد العزیز، و قد بکی عند أبی جعفر الجواد لاعتقاده انّه من الشجرة الملعونة فی القرآن، فقال الامام- علیه السّلام- له: «لست منهم و أنت منّا، أما سمعت قوله تعالی: (فَمَنْ تَبِعَنِی فَإِنَّهُ مِنِّی)، (لاحظ قاموس الرجال: ۵- ۳۵) و منه یعلم وجه تسمیته بالخیر.

(۵) الکافی: ۸- ۵۳ ح ۱۶.

(۶) النساء: ۱۱.

(۷) النمل: ۱۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۹

و قال سبحانه عن لسان زکریا ": فَهَبْ لِی مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا. یَرِثُنِی وَ یَرِثُ مِنْ آلِ یَعْقُوبَ «"۱».

و لعلّ فیما ذکرنا کفایة، فلنستعرض کلمات علمائنا.

الشیعة و صیانة القرآن

إنّ التتبع فی کلمات علمائنا الکبار الذین کانوا هم القدوة و الأُسوة فی جمیع الاجیال، یکشف عن أنّهم کانوا یتبرّأون من القول بالتحریف، و ینسبون فکرة التحریف إلی روایات الآحاد، و لا یمکننا نقل کلمات علمائنا عبر القرون، بل نشیر إلی کلمات بعضهم: ۱- قال الشیخ الأجل الفضل بن شاذان الأزدی النیسابوری (المتوفّی ۲۶۰ ه) فی ضمن نقده مذهب أهل السنّة: إنّ عمر بن الخطاب قال:

إنّی أخاف أن یقال زاد عمر فی القرآن ثبتَ هذه الآیة، فانّا کنّا نقرؤها علی عهد رسول اللّه: الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما البتة بما قضیا من الشهوة نکالًا من اللّه، و اللّه عزیز حکیم «۲».

فلو کان التحریف من عقائد الشیعة، لما کان له التحامل علی أهل السنّة بالقول بالتحریف لاشتراکهما فی ذلک القول.

۲- قال أبو جعفر الصدوق (المتوفّی ۳۸۱ ه): اعتقادنا أنّه کلام اللّه و وحیه تنزیلًا، و قوله فی کتابه: (إِنَّهُ لَکِتابٌ عَزِیزٌ. لا یَأْتِیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِیلٌ مِنْ حَکِیمٍ حَمِیدٍ "و انّه القصص الحق، و انّه لحقّ فصل، و ما هو

---

(۱) مریم: ۵ ۶.

(۲) الإیضاح: ۲۱۷- روی البخاری آیة الرجم فی صحیحه: ۸- ۲۰۸ باب رجم الحبلی.

بالهزل، و انّ اللّه تبارک و تعالی مُحْدثه و منزله و ربّه و حافظه و المتکلّم به «۱».

۳- قال الشیخ المفید (المتوفّی ۴۱۳ ه): و قد قال جماعة من أهل الإمامة انّه لم ینقص من کلمة و لا من آیة و لا من سورة، و لکن حذف ما کان مثبتاً فی مصحف أمیر المؤمنین- علیه السّلام- من تأویل و تفسیر معانیه علی حقیقة تنزیله، و ذلک کان ثابتاً منزلًا، و إن لم یکن من جملة کلام اللّه الذی هو القرآن المعجز، و قد یسمّی تأویل القرآن قرآناً، و عندی انّ هذا القول أشبه بالحقّ من مقال من ادّعی نقصان کلم من نفس القرآن علی الحقیقة دون التأویل و إلیه أمیل «۲».

و قال أیضاً فی أجوبة «المسائل السرویة» فی جواب من احتج علی التحریف بالروایات الواردة حیث ورد فیها «کنتم خیر أئمّة أُخرجت للناس» مکان "أُمّة، "و ورد کذلک «جعلناکم أئمة وسطاً» مکان "أُمَّةً "و ورد «یسألونک الأنفال» مکان "یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْأَنْفالِ،" فأجاب: انّ الاخبار التی جاءت بذلک أخبار آحاد لا یقطع علی اللّه تعالی بصحتها، فلذلک وقفنا فیها، و لم نعدل عمّا فی المصحف الظاهر «۳».

۴- قال الشریف المرتضی (المتوفّی ۴۳۶ ه): مضافاً إلی من نقلنا عنه فی الدلیل الأوّل، انّ جماعة من الصحابة، مثل عبد اللّه بن مسعود و أُبیّ بن کعب و غیرهما ختموا القرآن علی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- عدّة ختمات، و کلّ ذلک یدلّ بأدنی تأمّل علی أنّه کان مجموعاً مرتباً غیر مستور و لا مبثوث «۴».

۵- قال الشیخ الطوسی (المتوفّی ۴۶۰ ه): أمّا الکلام فی زیادة القرآن و نقصه

---

(۱) اعتقادات الصدوق: ۹۳.

(۲) أوائل المقالات: ۵۴۵۳.

(۳) مجموعة الرسائل للمفید: ۳۶۶.

(۴) مجمع البیان: ۱- ۱۰، نقلًا عن جواب المسائل الطرابلسیة للسید المرتضی.

فما لا یلیق به أیضاً، لأنّ الزیادة مجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان فالظاهر أیضاً من مذهب المسلمین خلافه، و هو الأَلیق بالصحیح من مذهبنا، و هو الذی نصره المرتضی، و هو الظاهر من الروایة، ثمَّ وصف الروایات المخالفة بالآحاد «۱».

۶- قال أبو علی الطبرسی (المتوفّی ۵۴۸ ه) الکلام فی زیادة القرآن و نقصانه؛ أمّا الزیادة فیه فمجمع علی بطلانها، و أمّا النقصان منه فقد روی جماعة من أصحابنا و قوم من حشویة العامة انّ فی القرآن تغییراً أو نقصاناً، و الصحیح من مذهب أصحابنا خلافه «۲».

۷- قال السید علی بن طاوس الحلّی (المتوفّی ۶۶۴ ه): إنّ رأی الإمامیة هو عدم التحریف «۳».

۸- قال العلّامة الحلّی (المتوفّی ۷۲۶ ه) فی جواب السید الجلیل المهنّا: الحق انّه لا تبدیل و لا تأخیر و لا تقدیم، و انّه لم یزد و لم یُنْقَص، و نعوذ باللّه من أن یعتقد مثل ذلک و أمثال ذلک، فإنّه یوجب تطرّق الشک إلی معجزة الرسول المنقولة بالتواتر.

۹- قال المحقّق الأَردبیلی (المتوفّی ۹۹۳ ه): یلزم تحصیل العلم بأنّما یقرأه هو القرآن، فینبغی تحصیله من التواتر الموجب للعلم، و عدم جواز الاکتفاء بالسماع حتی من عدل واحد إلی أن قال: و لما ثبت تواتره فهو مأمون من الاختلال.. مع أنّه مضبوط فی الکتب حتی أنّه معدود حرفاً حرفاً، و حرکة حرکة، و کذا طریق الکتابة و غیرها ممّا یفید الظن الغالب بل العلم بعدم الزیادة علی ذلک و النقص «۴».

---

(۱) التبیان: ۱- ۲۶۹.

(۲) مجمع البیان: ۱- ۱۰.

(۳) سعد السعود: ۱۴۴.

(۴) مجمع الفائدة و البرهان: ۲- ۲۱۸، فی محل النقاط کلمة «لفسقه» فتأمل.

۱۰- و قال القاضی السید نور اللّه التستری (المتوفّی ۱۰۲۹ ه): ما نسب إلی الشیعة الإِمامیة من وقوع التحریف فی القرآن لیس ممّا یقول به جمهور الإِمامیة، إنّما قال به شرذمة قلیلة منهم لا اعتداد لهم فیما بینهم «۱».

و لو استقصینا کلمات علمائنا فی هذا المجال لطال بنا الموقف.

إلی هنا ظهر الحقّ بأجلی مظاهرة فلم یبق إلّا دراسة شبهات الأَخباریّین و دحضها.

شبهات مثارة حول صیانة القرآن

اشارة

اعتمد بعض الأَخباریین فی قولهم بالتحریف بوجوه لا یصلح تسمیتها بشیء سوی کونها شُبهاً، و إلیک بعض شبهاتهم.

الشبهة الأُولی: وجود مصحف لعلی- علیه السّلام

اشارة

- روی ابن الندیم فی «فهرسته» عن علی- علیه السّلام- انّه رأی من الناس طیرة عند وفاة النبی، فأقسم أن لا یضع عن ظهره رداءه حتی یجمع القرآن، فجلس فی بیته ثلاثة أیام حتی جمع القرآن «۲».

روی الیعقوبی (المتوفّی ۲۹۰ ه) فی «تاریخه»: روی بعضهم أنّ علی بن أبی طالب- علیه السّلام- کان جمعه القرآن لمّا قبض رسول اللّه، و أتی و حمله علی جمل، فقال: هذا القرآن جمعته، و کان قد جزّأه سبعة أجزاء، ثمّ ذکر کلّ جزء، و السور الواردة فیه.

یلاحظ علیه: أنّ الامعان فیما ذکره الیعقوبی یظهر انّ مصحف علی- علیه السّلام-

---

(۱) آلاء الرحمن: ۱- ۲۵.

(۲) فهرست ابن الندیم، نقله الزنجانی فی تاریخ القرآن: ۷۶.

لا یخالف المصحف الموجود فی سوره و آیاته، و إنّما یختلف فی ترتیب السور، و هذا یثبت أنّ ترتیب السور کان باجتهاد الصحابة و الجامعین، بخلاف وضع الآیات و ترتیبها، فإنّه کان بإشارة النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و ما ذکره ابن الندیم یثبت انّ القرآن کان مکتوباً فی عصر النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- کلّ سورة علی حدة و کان فاقداً للترتیب الذی رتّبه الامام علی سبعة أجزاء، و کلّ جزء یشتمل علی سور، و قد نقل المحقّق الزنجانی ترتیب سور مصحف الإمام فی ضمن جداول تعرب عن أنّ مصحَف علیّ- علیه السّلام- کان فی سبعة أجزاء، و کلّ جزء یحتوی علی سور، فالجزء الأوّل یسمّی بالبقرة و فیه سور، و الجزء الثانی یسمی جزء آل عمران و فیه سور، و الثالث جزء النساء و فیه سور، و الرابع جزء المائدة و فیه سور، و الخامس جزء الانعام و فیه سور، و السادس جزء الأعراف و فیه سور، و السابع جزء الأنفال و فیه سور، و الظاهر منه انّ التنظیم لم یکن علی نسق تقدیم الطوال علی القصار و لا علی حسب النزول، و إلیک صورته:

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۵۴

ترتیب السور فی مصحف علی- علیه السّلام

- الجزء الأوّل الجزء الثانی الجزء الثالث الجزء الرابع البقرة یوسف العنکبوت الروم لقمان حم السجدة الذاریات هل أتی علی الإنسان الم تنزیل السجدة النازعات إذا الشمس کورت إذا السماء انفطرت إذا السماء انشقت سبح اسم ربّک الأعلی لم یکن فذلک جزء البقرة آل عمران هود الحجر الأحزاب الدُّخان الرحمن الحاقة سأل سائل عبس و تولی و الشمس و ضحیها إنا أنزلناه إذا زلزلت ویل لکل همزة أ لم تر کیف لإیلاف قریش فذلک جزء آل عمران النساء النحل المؤمنون یس حمعسق الواقعة تبارک.. الملک یا أیُّها المدثر أ رأیت تبت قل هو اللّه أحد و العصر القارعة و السماء ذات البروج و التین و الزیتون طس النمل فذلک جزء النساء المائدة یونس مریم طسم الشعراء الزخرف الحجرات ق و القرآن المجید اقتربت الساعة الممتحنة و السماء و الطارق لا أُقسم بهذا البلد أ لم نشرح لک و العادیات إنّا أعطیناک الکوثر قل یا أیها الکافرون فذلک جزء المائدة

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۵۵

الجزء الخامس الجزء السادس الجزء السابع الانعام سبحان اقترب الفرقان موسی فرعون حم المؤمن المجادلة الحشر الجمعة المنافقون ن و القلم إنّا أرسلنا نوحاً قل أوحی إلیّ المرسلات و الضحی ألهیکم فذلک جزء الانعام الأعراف إبراهیم الکهف النور ص الزمر الشریعة الّذین کفروا الحدید المزمل لا أُقسم بیوم القیامة عمّ یتساءلون الغاشیة و الفجر و اللیل إذا یغشی إذا جاء نصر اللّه.. فذلک جزء الأعراف الأنفال براءة طه الملائکة الصافات الأحقاف الفتح الطور النّجم الصَّف التغابن الطلاق المطففین المعوذتین.. فذلک جزء الأنفال

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۵۶

فالامعان فی هذه الجداول یثبت بأنّ السور الموجودة فیها، هی نفس السور فی المصحف و إنّما الاختلاف فی ترتیبها، و قد نقل الشهرستانی حسب ما نقله المحقّق الزنجانی ترتیب السور فی مصحف عبد اللّه بن عباس، فترتیب السور فیها یخالف ترتیب المصحف و لکن السور، نفسها.

و ممّا یدل علی أنّ الفرق بین مصحفه- علیه السّلام- و سائر المصاحف کان منحصراً فی کیفیة ترتیب السور فقط، ما رواه الشیخ المفید عن أبی جعفر الباقر- علیه السّلام- قال: «إذا قام قائم آل محمد- علیه السّلام- ضرب فساطیط لمن یعلّم الناس القرآن، علی ما أنزل اللّه جلّ جلاله فأصعب ما یکون علی من حفظه الیوم، لَانّه یخالف فیه التألیف» «۱».

الشبهة الثانیة: تشابه مصیر الأُمّتین

روی الفریقان عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: «و الذی نفسی بیده لترکبن سنّة من قبلکم حذو النعل بالنعل، و القُذة بالقذة لا تخطئون طریقهم» «۲» و قد حرّفت الیهود و النصاری کتبهم، فیلزم وقوع مثله فی الأُمّة الإسلامیة.

یلاحظ علیه: مضافاً إلی أنّه خبر واحد لا یحتج به فی العقائد، بأنّ الاستدلال لا یتم إلّا بتعیین وجه التشابه بین الأُمم السالفة و الأُمّة الإسلامیة، فهناک احتمالان: ألف: التشابه بین الأمتین، فی جوهر الحوادث و خصوصیاتها و لبها و کیفیاتها.

---

(۱) الإرشاد للمفید: ۳۶۵.

(۲) صحیح مسلم: ۸- ۵۷، باب اتباع سنن الیهود و النصاری؛ و صحیح البخاری: ۹- ۱۰۲، کتاب الاعتصام؛ و سنن الترمذی: ۵- ۲۶، کتاب الایمان.

ب: التشابه فی أُصولها و ذاتیاتها، لا فی ألوانها و صورها.

أمّا الأوّل، فهو ممّا لا یمکن القول به، إذ لم تواجه الأُمّة الإسلامیة، ما واجهت الیهود فی حیاتهم، و ذلک: ۱- انّهم عاندوا أنبیاءهم فابتلوا بالتیه فی وادی سیناء، لمّا أمرهم موسی- علیه السّلام- بدخول الأرض المقدّسة و اعتذروا بأنّ فیها قوماً جبارین، و انّهم لن یدخلوها حتی یخرجوا منها، فوافاه الخطاب بأنّها "مُحَرَّمَةٌ عَلَیْهِمْ أَرْبَعِینَ سَنَةً یَتِیهُونَ فِی الْأَرْضِ فَلا تَأْسَ عَلَی الْقَوْمِ الْفاسِقِینَ «"۱».

مع أنّ المسلمین لم یبتلوا بالتیه.

۲- انّهم عبدوا العجل فی غیاب موسی- علیه السّلام- اتّخذوه إلهاً قال سبحانه ": ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَنْتُمْ ظالِمُونَ «"*۲».

و المسلمون بفضل اللّه سبحانه استمروا علی نهج التوحید و لم یعبدوا وثناً و لا صنماً.

۳- عاش بنو إسرائیل فی عصر عجّ بالحوادث، أشار إلیها القرآن و لم یر أثر منها فی حیاة المسلمین، کلّ ذلک یدلّ علی أنّ لیس المراد التشابه فی الصور و الخصوصیات.

مثلًا انّ بنی إسرائیل ظُلّلوا بالغمام و نُزّل علیهم المن و السلوی، و لم یُر ذلک فی المسلمین.

و أمّا الثانی، فهو المراد إذا صحّت هذه الاخبار و لم نقل انّها أخبار آحاد غیر مرویة فی الکتب المعتبرة و لا یُحتج بخبر الواحد فی باب العقائد و یشهد التاریخ بابتلاء المسلمین بنفس ما ابتلیت به الأُمم السالفة فی الجوهر و الذات.

ألف.

فقد دبّ فیهم دبیبُ الاختلاف بعد رحیله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و تفرّقوا إلی فرق

---

(۱) المائدة: ۲۶.

(۲) البقرة: ۵۱.

مختلفة کاختلاف الأُمم السالفة، و لو انّهم افترقوا إلی إحدی و سبعین أو اثنتین و سبعین فرقة، فالمسلمون افترقوا إلی ثلاث و سبعین فرقة.

ب- ظهرت بین الأُمّة الإسلامیة ظاهرة الارتداد، مثلما ارتدّ بعض أصحاب المسیح و دلّ الیهودَ علی مکانه، و هذا هو البخاری یروی فی حدیث أنّ أصحاب النبی یُمنعون من الحوض، و یقول النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: لماذا یمنعون، مع أنّهم أصحابی، فیجاب أنّهم لیسوا من أصحابک، انّک لا تدری ما أحدثوا بعدک، انّهم ارتدّوا علی أدبارهم القهقری «۱».

ج- انّهم خصّوا العقوبات بالفقراء دون الأغنیاء، فإذا سرق الفقیر منهم أجروا علیه الحد، و إذا سرق الغنی، امتنعوا منه علی ما رواه

مسلم فی صحیحه «۲» فقد ابتلیت الأمّة بهذه الظاهرة منذ رحیل النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، فقد عُطِّلَت الحدود فی خلافة عثمان، کما نطق به التاریخ.

د- انّهم حرّفوا کتبهم، بتفسیرها علی غیر وجهه، و یکفی فی التشابه هذا المقدار من التحریف، و قد مرّ نصّ الامام الجواد- علیه السّلام- انّه قال: «المسلمون: أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده، فهم یروونَه و لا یرعونه» «۳» فقد ورد فی العهدین أوصاف النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- علی وجه یعرفون بها النبی کما یعرفون أبناءهم قال سبحانه ": الَّذِینَ آتَیْناهُمُ الْکِتابَ یَعْرِفُونَهُ کَما یَعْرِفُونَ أَبْناءَهُمْ «"*۴» و قال سبحانه ": الَّذِینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الْأُمِّیَّ الَّذِی یَجِدُونَهُ مَکْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجِیلِ «"۵» و مع ذلک کانوا یؤوّلون البشائر

---

(۱) جامع الأصول: ۱۱ ۱۲۱- ۱۱۹.

(۲) صحیح مسلم ج ۵، باب قطع السارق ص ۱۱۴.

(۳) الکافی: ۸- ۵۳ ح ۱۶.

(۴) البقرة: ۱۴۶.

(۵) الأعراف: ۱۵۷.

و یفسّرونها علی غیر واقعها، و من قرأ تاریخ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- مع الیهود المعاصرین له یقف علی أنّهم کیف کانوا یضلّلون الناس بتحریف کتبهم، بتفسیرها علی غیر وجهها؟ و لعلّ وجه التشابه ما أوردناه فی الوجه الثانی، و معه لا یصحّ لأحد أن یقول: إنّ التشابه بین الفریقین، هو انّ التحریف قد مس جوهر الکتاب المقدّس، فإنّ ما بأیدی الیهود إنّما کُتب بعد رحیل موسی- علیه السّلام- بخمسة قرون، و مثلها الإنجیل فإنّه أشبه بکتاب روائیّ یتکفّل ببیان حیاة المسیح إلی أن صُلِب و قُبر، و أین هو من الکتاب السماوی؟! نعوذ باللّه من الزلل فی الرأی و القول و العمل.

الشبهة الثالثة: عدم الانسجام بین الآیات و الجمل

اشارة

و هذه الشبهة أبدعها الملاحدة حول آیات القرآن الکریم، و اتّخذها القائلون بالتحریف ذریعة لعقیدتهم و قد کتب «سائل الانکلیزی» کتاباً فی هذا الصدد، و نقله إلی العربیة هاشم العربی و کأنّ الاسم اسم مستعار و ردّ علیه المحقّق البلاغی بکتاب أسماه «الهدی إلی دین المصطفی» و لنذکر نماذج:

۱- آیة الکرسی و تقدیم السنة علی النوم

قال سبحانه: (لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ «"۱» مع أنّ الصحیح أن یقول لا تأخذه نوم و لا سنة، فإنّ الرائج فی هذه الموارد هو التدرّج من العالی إلی الدانی کما یقال: لا یأخذنی عند المطالعة، نوم و لا سنة.

و الجواب: إنّ الأخذ فی الآیة بمعنی الغلبة و اللازم عندئذٍ هو التدرّج من الدانی إلی العالی کما هو واضح، و الآیة بصدد تنزیهه سبحانه عن کلّ ما یوجب

---

(۱) البقرة: ۲۵۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۰

الغفلة، مثلًا لو فرضنا انّ زیداً أقوی من عمرو و أراد المتکلّم أن یصف شجاعته الفائقة یقول ما غلبنی عمرو و لا زید فیقدم الضعیف علی القوی، و لو عکس یکون مستهجناً و یکون ذکر الضعیف زائداً.

۲- آیة الخوف عن إقامة القسط

قال سبحانه ": وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُبٰاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوٰاحِدَةً" «۱».

وجه الاستدلال: انّه لا صلة بین الشرط و الجزاء، فکیف یترتّب الاذن فی نکاح النساء "مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُبٰاعَ) علی الخوف من عدم إقامة القسط فی الیتامی؟ یلاحظ علیه: أنّ القرآن یعتمد فی إفهام مقاصده علی القرائن الحالیة بلا إیجاز مخلّ، و قد ذکر أمر الیتامی فی نفس السورة فی الآیات التالیة: ۱ "-وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوٰالَهُمْ وَ لٰا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِیثَ بِالطَّیِّبِ «۲».

۲ "-وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ «۳..".

۳ "-إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوٰالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً «۴".

---

(۱) النساء: ۳.

(۲) النساء: ۲.

(۳) النساء: ۳.

(۴) النساء: ۱۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۱

۴ "-وَ یَسْتَفْتُونَکَ فِی النِّساءِ قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیکُمْ فِیهِنَّ وَ ما یُتْلی عَلَیْکُمْ فِی الْکِتٰابِ فِی یَتٰامَی النِّسٰاءِ اللّٰاتِی لٰا تُؤْتُونَهُنَّ ما کُتِبَ لَهُنَّ وَ تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْکِحُوهُنَّ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الْوِلْدٰانِ وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْیَتامی بِالْقِسْطِ «۱».

فقد بیّن سبحانه فی الآیة الأخیرة أحکام موضوعات ثلاثة: ۱- النساء أی الکبار.

۲- یتامی النساء، أی النساء الیتامی و الصغار اللاتی لا یُؤتَون ما کُتب لهن و یرغبون أن ینکحوهن.

۳- المستضعفین من الولدان، أی الولدان الصغار.

فقد أفتی فی النساء بما جاء فی هذه السورة من الاحکام.

و أمّا البنات الیتامی و الولدان الصغار فقد أفتی فیهم بقوله ": وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْیَتامی بِالْقِسْطِ."

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّه یظهر من الآیة الرابعة انّ القوم کانوا راغبین فی نکاح النساء الیتامی لجمالهن أو أموالهن أو لکلیهما، من دون أن یقوموا فی حقّهم بالقسط، فأمر سبحانه بإقامة القسط لهم حیث قال ": وَ أَنْ تَقُومُوا لِلْیَتامی بِالْقِسْطِ."

و بذلک تظهر صلة الجزاء بالشرط حیث إنّ «لا» فی قوله ": وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی "للعهد، إشارة إلی یتامی النساء اللّاتی لا یُؤتَونَ ما کتب لهنّ، و یرغبون أن ینکحوهنّ، فحث علی أنّهم إذا خافوا من عدم القیام بوظائفهم عند تزوجهن، فعلیهم تزویج غیرهنّ، و اللّه سبحانه إذا أقفل باباً (تزویج النساء الیتامی)، یفتح باباً آخر، و هو تزویج غیرهنّ، فأی صلة أوضح من هذه الصلة؟

---

(۱) النساء: ۱۲۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۲

۳- آیة التطهیر و مشکلة السیاق

قوله سبحانه ": إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً «"۱».

حیث وقعت بین قوله ": وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی وَ أَقِمْنَ الصَّلاةَ وَ آتِینَ الزَّکاةَ وَ أَطِعْنَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ «"..۲»

و قوله ": وَ اذْکُرْنَ ما یُتْلی فِی بُیُوتِکُنَّ مِنْ آیاتِ اللّهِ وَ الْحِکْمَةِ «"۳» فهذا النوع من التعبیر آیة طروء التحریف علی ترتیب الآیات.

یلاحظ علیه: انّ القول بنزول الآیة فی آل الکساء لا توجد أی مشکلة فی سیاقها، شریطة الوقوف علی أُسلوب البلغاء فی کلامهم و خطبهم؛ فإنّ من عادتهم الانتقال من خطاب إلی غیره ثمّ العود إلیه مرّة أُخری.

قال صاحب المنار: إنّ من عادة القرآن أن ینتقل بالإنسان من شأن إلی شأن ثمّ یعود إلی مباحث المقصد الواحد المرة بعد المرة «۴».

و قد اعترف بعض أهل السنّة بهذه الحقیقة أیضاً عند بحثه فی آیة الولایة، حیث قال ما هذا نصه: الأصل عند أهل السنّة انّ الآیة تعتبر جزءاً من سیاقها إلّا إذا وردت القرینة علی أنّها جملة اعتراضیة تتعلّق بموضوع آخر علی سبیل الاستثناء و هو أُسلوب من أسالیب البلاغة عند العرب جاءت فی القرآن علی مستوی الاعجاز.

---

(۱) الأحزاب: ۳۳ ۳۴.

(۲) الأحزاب: ۳۳ ۳۴.

(۳) الأحزاب: ۳۳ ۳۴.

(۴) المنار: ۲- ۴۵۱.

و قال الامام جعفر الصادق- علیه السّلام-: «إنّ الآیة من القرآن یکون أوّلها فی شیء و آخرها فی شیء» «۱».

فعلی سبیل المثال، انّه سبحانه یقول فی سورة یوسف حاکیاً عن العزیز انّه بعد ما واجه الواقعة فی بیته قال ": إِنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ إِنَّ کَیْدَکُنَّ عَظِیمٌ. یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ إِنَّکِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئِینَ «"۲».

تری أنّ العزیز یخاطب زوجته بقوله ": إِنَّهُ مِنْ کَیْدِکُنَّ "و قبل أن یفرغ من کلامه معها یخاطب یوسف بقوله ": یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا "ثمّ یرجع إلی الموضوع الأوّل، و یخاطب زوجته بقوله ": وَ اسْتَغْفِرِی لِذَنْبِکِ "فقوله ": یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا "جملة معترضة، وقعت بین الخطابین، و المسوِّغ لوقوعها بینهما کون المخاطب الثانی أحد المتخاصمین و کانت له صلة تامة بالواقعة التی رفعت إلی العزیز.

و الضابطة الکلیة لهذا النوع من الخطاب هو وجود التناسب المقتضی للعدول من الأوّل إلی الثانی ثمّ منه إلی الأوّل، و هی موجودة فی الآیة، فإنّه سبحانه یخاطب نساء النبی بالعبارات التالیة: ۱ "-یا نِساءَ النَّبِیِّ مَنْ یَأْتِ مِنْکُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَیِّنَةٍ یُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَیْنِ "«۳».

۲ "-یا نِساءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَیْتُنَّ «"۴».

۳ "-وَ قَرْنَ فِی بُیُوتِکُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِیَّةِ الْأُولی «"۵».

---

(۱) الکاشف: ۶- ۲۱۷.

(۲) یوسف: ۲۸ ۲۹.

(۳) الأحزاب: ۳۰ و ۳۲ و ۳۳.

(۴) الأحزاب: ۳۰ و ۳۲ و ۳۳.

(۵) الأَحزاب: ۳۰ و ۳۲ و ۳۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۴

فعنـد ذلک صـحّ أن ینتقل إلی الکلام عن أهل البیت الذین أذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهیراً، و ذلک لوجهین: ۱- تعریفهنّ بجماعـة بلغوا القمـة فی الورع و التقی، و فی النزاهـة عن الرذائل و المساوی، و بـذلک اسـتحقوا أن یکونوا أُسوة فی الحیاة و قدوة فی العمل، فیلزم علیهنَّ أن یقتدینَّ بهم، و یستضئنَّ بنورهم.

۲- یعد النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- محوراً لطائفتین مجتمعتین حوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

الأولی: أزواجه و نساؤه.

الثانیة: ابنته و بعلها و بنوها.

فالنبی- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم- هو الرابط الذی تنتهی إلیه هاتان الطائفتان، فإذا نظرنا إلی کلّ طائفة مجرّدة عن الأُخری، فسوف ینقطع السیاق.

و لکن لمّا کان المحور هو النبی- صـلّی اللّه علیه و آله و سـلم-، و اللّه سـبحانه یتحـدّث عمّن له صـلة بالنبی- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم-، فعنـد ذلـک تتراءی الطائفتـان کمجموعـة واحـدة، فیعطی لکـلّ منها حکمها، فیتحـدّث عن نساء النبیّ- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم- بقوله ":یا أَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِأَزْواجِکَ "،"یا نِساءَ النَّبِیِّ مَنْ یَأْتِ "،"یا نِساءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ "إلخ.

کما أنّه تعالی یتحدّث عن الطائفة الأُخری و هم أهل البیت بقوله ": إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ."

فالباعث للجمع بین الطائفتین فی ثنایا آیة واحدة، إنّما هو انتساب الجمیع إلی النبی- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم- و حضورهما حوله، و لیس هناک أیّ مخالفة للسیاق.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۵

إکمال

أثبتنا بما قـدّمنا من الأَدلّة الناصـعة أنّ کتاب اللّه العزیز مصون من التحریف لم تمسّ کرامتَه یدُ التغییر، کما ظهر ضـعف ما اسـتند إلیه القائل به.

بقی الکلام فیما ورد فی الصحاح و المسانید من سقوط آیات من الکتاب و قد تبنّاها عمر بن الخطاب و عائشة، فی زعم الأَوّل سقطت آیات أربع، و فی زعم الثانیة سقطت واحدة و هی آیة الرضاع.

و العجب انّ أهل السنّة یتّهمون الشیعة بالقول بالتحریف و یشنّون الغارة علیهم، و هم یروون أحادیثه فی أصح صحاحهم و مسانیدهم.

و الحقّ انّ أکـابر الفریقین بریئون عن هـذه الوصـمة، غیر انّ لفیفـاً من حشویـة أهـل السـنّة، و أخباریـة الشـیعة یـدّعون التحریف و هم یستندون إلی روایات لا قیمة لها فی سوق الاعتبار.

و لنذکر ما رواه أهل السنّة فی کتبهم.

الآیات غیر المکتوبة

اشارة

یری ابن الخطاب انّ آیات أربع سقطت من القرآن و هی: آیة الرجم، و آیة الفراش، و آیة الرغبة، و آیة الجهاد، و العجب انّ الصحاح و المسانید احتفلت بنقلها، مع أنّ نصوصها تشهد علی أنّها لیست من القرآن و إن کانت مضامینها مطابقة للشریعة، و إلیک الآیات الأَربع المزعومة:

۱- آیة الرجم

خطب عمر عند منصرفه من الحج و قال: إیّاکم أن تهلکوا عن آیة الرجم یقول قائل لا نجد حدّین فی کتاب اللّه، فقد رجم رسول اللّه و رجمنا، و الذی

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۶

نفسی بیده لولا أن یقول الناس: زاد عمر فی کتاب اللّه تعالی لکتبتها: «الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما البتة» فإنّا قد قرأناها «۱».

و لفظها ینادی بأنّها لیست من القرآن، و المضمون غیر خال من الإِشکال، لأَنّ الموضوع للرجم هو المحصن و المحصنة سواء کانا شابین أو شیخین أو مختلفین.

۲- آیة الفراش

قال عمر بن الخطاب مخاطباً أُبیّ بن کعب: أو لیس کنّا نقرأ «الولد للفراش و للعاهر الحجر» فیما فقدنا من کتاب اللّه؛ فقال أُبیّ: بلی «۲».

و اللفظ مع فصاحته أیضاً یأبی أن یکون من القرآن، لکن الخلیفة زعم انّه من القرآن.

۳- آیة الرغبة

روی البخاری أنّ عمر قال: «إنّا کنّا نقرأ فیما نقرأ من کتاب اللّه «أن لا ترغبوا عن آبائکم فإنّه کفر بکم أن ترغبوا عن آبائکم» أو أن کفرا بکم أن ترغبوا عن آبائکم» «۳».

۴- آیة الجهاد

روی السیوطی أنّ عمر قال لابن عوف: أ لم تجد فیما أُنزل علینا و إن جاهدوا کما جاهدتم أوّل مرة؟ قال: أُسقطت فیما أُسقط من القرآن» «۴».

---

(۱) البخاری: الصحیح: ۲۱۱۸- ۲۰۸.

(۲) الدر المنثور: ۱- ۱۰۶.

(۳) البخاری: الصحیح: ۲۱۱۸- ۲۰۸، و مسلم: الصحیح: ۴- ۱۶۷ و ج ۵- ۱۱۶.

(۴) الدر المنثور: ۱- ۱۰۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۷

۵- آیة الرضعات

روی مالک فی الموطأ عن عائشة کانت فیما أُنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن ثمّ نسخن ب «خمس معلومات» فتوفی

رسول اللّه و هنّ فيما يقرأ من القرآن «۱».

إنّ آيتها نظير آيات الخليفة تأبى أن تكون من صميم القرآن، و لو كان لكتب فى المصاحف، و لا وجه لِاسقاطها.

روايات التحريف فى كتب الحديث

و قد جمعها المحدّث النورى فى كتابه «فصل الخطاب فى تحريف الكتاب»، و الاستدلال بهذه الروايات موهون من جهات: الأولى: أنّها ليست متواترة، و ليست الكثرة آية التواتر إلّا إذا اشتركت فى أحد المداليل الثلاثة من المطابقة، و التضمّن، و الالتزام، و هذه الروايات فاقدة لهذه الجهة، و لا تهدف إلى جهة خاصة، فتارة ناظرة إلى بيان تنزيلها، و أُخرى إلى بيان تأويلها، و ثالثة إلى بيان قراءتها، و رابعة إلى تفسيرها، هذا هو الكثير، فحسب البعض انّه جزء من الآية، مثلًا قال سبحانه ": وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً «"۲» رواه فى «الكافى» أنّه قال: و إن تلووا «الأمر» أو تعرضوا «عمّا أُمرتم به».

روى على بن إبراهيم بسند صحيح عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: و قرأت عند

---

(۱) تنوير الحوالک: ۲- ۱۱۸، آخر كتاب الرضاع.

(۲) النساء: ۱۳۵.

أبى عبد اللّه- عليه السّلام "-: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ «"۱» فقال أبو عبد اللّه- عليه السّلام-: خير أُمّة تقتلون أمير المؤمنين و الحسن و الحسين ابنى على (عليهم السلام)؟! فقال القارئ: جعلت فداک كيف؟ قال: نزلت «كُنْتُمْ خَيْرَ أئمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ» أ لا ترى مدح اللّه لهم "تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ «"۲».

و الاستدلال دلّ على أنّ المراد ليس كلّ الأُمّة بل بعضها بشهادة قوله سبحانه ": وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ «"۳» و أراد الامام تنبيه القارئ على أن لا يغتر بإطلاق الآية، بل يتدبّر و يقف على مصاديقها الواقعية، و انّ خير الأُمّة هم الأئمّة و هم الأُسوة، و أولياء الدين، و المخلصون من العلماء الأتقياء، لا كلّ الأُمّة بشهادة أنّ كثيراً منهم ارتكبوا أعمالًا إجرامية مشهودة.

و يقرب من ذلک قوله سبحانه ": وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً «"۴».

فإنّ ظاهر الآية أنّ كلّ الأُمّة: هم الأُمّة الوسطى، و الشعب الأمثل، مع أنّا نجد بين الأُمّة من لا تقبل شهادته على باقة بقل فى الدنيا، فكيف تقبل شهادته فى الآخرة على سائر الأُمم؟! و هذا يهدينا إلى أن نتأمل فى الآية، و نقف على أنّ الإسناد إلى الكل مجاز بعلاقة كونها راجعة إلى أصفياء الأُمّة و كامليها.

يقول الامام الصادق- عليه السّلام- فى هذا الشأن: «فإن ظننت أنّ اللّه عنى بهذه الآية، جميع أهل القبلة من الموحّدين، أ فترى أن من لا تجوز شهادته فى الدنيا على صاع من تمر، يطلب اللّه شهادته يوم القيامة و يقبلها منه بحضرة الأُمم الماضية؟! كلا: لم

---

(۱) آل عمران: ۱۱۰.

(۲) آل عمران: ۱۱۰.

(۳) آل عمران: ۱۰۴.

(۴) البقرة: ۱۴۳-

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۶۹

یعن اللّه مثل هذا من خلقه» «۱».

و أنت إذا تدبّرت کتاب «فصل الخطاب» الذی جمع هذه الروایات، تقف علی أنّ الأکثر فالأکثر من قبیل التفسیر.

مثلًا روی العیاشی عن الامام الصادق- علیه السّلام- قال: «نزل جبرئیل علی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بعرفات یوم الجمعة فقال له: یا محمد إنّ اللّه یقرؤک السلام، و یقول لک "الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ بولایة علی بن أبی طالب وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً «"۲» «۳» فلا شکّ أنّه بیان لسبب إکمال الدین و إتمام النعمة لا أنّه جزء من القرآن.

مع أنّ قسماً کبیراً منها یرجع إلی الاختلاف فی القراءة، المنقولة امّا من الأئمّة بالآحاد لا بالتواتر، فلا حجیة فیها أوّلًا و لا مساس لها بالتحریف ثانیاً، أو من غیرهم من القرّاء و قد أخذ قراءتهم المختلفة من مجمع البیان و هو أخذها من کتب أهل السنّة فی القراءة، و کلّها مراسیل أوّلًا، و الاختلاف فی القراءة، غیر التحریف ثانیاً، لما عرفت من أنّها علی وجه، غیر موصولة إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و علی فرض صحة النسبة، لا صلة لها بالقرآن «۴».

و هناک روایات ناظرة إلی تأویلها و بیان مصادیقها الواقعیة، و هی أیضاً کثیرة، أو ناظرة إلی بیان شأن نزولها، إلی غیر ذلک و بعد إخراج هذه الاقسام، تبقی روایات آحاد لا تفید العلم و لا العمل.

الثانیة: أنّ أکثر هذه الروایات التی یبلغ عددها ۱۱۲۲ حدیث منقول من

---

(۱) تفسیر العیاشی: ۱- ۶۳ و یؤید ذلک أنّه سبحانه قال فی حقّ بنی إسرائیل: (وَ جَعَلَکُمْ مُلُوکاً) (المائدة- ۲۰) مع أنّ بعضهم کانوا ملوکاً لا کلّهم.

(۲) المائدة: ۳.

(۳) المصدر نفسه: ۱- ۲۹۳ برقم ۲۱.

(۴) لاحظ ص ۳۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۰

کتب ثلاثة: ۱- کتاب «القراءات» لأحمد بن محمد السیاری (المتوفّی ۲۸۶ ه)، الذی اتّفق الرجالیون علی فساد مذهبه.

قال الشیخ: أحمد بن محمد السیاری الکاتب کان من کتاب آل طاهر، ضعیف الحدیث، فاسد المذهب، مجفو الروایة، کثیر المراسیل «۱».

۲- کتاب علی بن أحمد الکوفی (المتوفّی ۳۵۲ ه) الذی نص الرجالیون بأنّه کذّاب مبطل.

قال النجاشی: رجل من أهل الکوفة کان یقول: إنّه من آل أبی طالب، و غلا فی آخر أمره و فسد مذهبه و صنّف کتباً کثیرة، أکثرها علی الفساد، ثمّ یقول: هذا الرجل، تدّعی له الغلاة منازل عظیمة «۲».

۳- کتاب «تفسیر القمی» الذی أوضحنا حاله فی محلّه، و قلنا: إنّه لیس للقمی، بل قسم منه من إملاءاته علی تلمیذه أبی الفضل العباس بن محمد بن العلوی، و قسم منه مأخوذ من تفسیر أبی الجارود، ضمه إلیها تلمیذه، «۳» و هو من المجاهیل، لَانّ العباس بن محمد غیر معنون فی الکتب الرجالیة فهو مجهول، کما أنّ الراوی عنه فی أوّل الکتاب یقول: «حدّثنی أبو الفضل بن العباس، مجهول أیضاً، و أسوأ حالًا منهما أبو الجارود المعروف ب «زیاد المنذر» فهو زیدی بتری وردت الروایة فی ذمّه فی رجال الکشی، «۴» أ فیمکن الاعتماد علی روایات هذا الکتاب؟! و قس علی ذلک، سائر مصادره و منابعه التی لا یعبأ بها و لا یعتمد علیها.

---

(۱) فهرست الشیخ: ۴۷ برقم ۷۰؛ رجال النجاشی: ۱- ۲۱۱ برقم ۱۹۰.

(۲) رجال النجاشی: ۲- ۹۶ برقم ۶۸۹.

(۳) لاحظ کتاب «کلیات فی علم الرجال» حول تقییم تفسیر القمی.

(۴) رجال الکشی: ۱۹۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۱

الثالثة: انّ هذه الروایات معارضة بأکثر منها و أوضح مثل حدیث الثقلین و أخبار العرض و ما عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا التبست علیکم الفتن فعلیکم بالقرآن فإنّه شافع مشفع، و ماحل مصدق، و من جعله أمامه قاده إلی الجنة، و من جعله خلفه ساقه إلی النار» «۱»، و ما فی النهج «۲» حول القرآن من کلمات بدیعة لا تصدر إلّا من سید البشر أو وصیه، و عند التعارض یؤخذ بالموافق لکتابة و المطابق للذکر الحکیم، و هی الطائفة الثانیة.

---

(۱) الکافی: ۲- ۵۹۹.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۸۱ و ۱۱۰ و ۱۴۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۲

ختامه مسک

اشارة

لمّا وقع کتاب «فصل الخطاب» ذریعة لکل من یحاول اتّهام الشیعة الإمامیة بالتحریف، و هم منه بُرآء براءة یوسف مما اتُّهم به، طلبت من فضیلة شیخنا الجلیل «محمد هادی معرفة» «۱» أمدَّ اللّه فی حیاته الکریمة، أن یوضِّح لنا واقع هذا الکتاب و قیمته فی سوق العلم، و المصادر التی اعتمد المؤَلّف علیها، فتفضّل بمقال قیّم ننشره علی صفحات کتابنا مشفوعاً بالشکر و التقدیر.

مع المحدّث النوری فی کتابه «فصل الخطاب»

هو: الشیخ الحسین بن محمد تقی النوری.

ولد فی قریة «نور» من ضواحی بلدة «آمل» فی مقاطعة «مازندران»، فی ۱۸، شوال سنة ۱۲۵۴- و هاجر إلی العراق سنة ۱۲۷۸ لیواصل دراسته العلمیة فی حوزة النجف الأَشرف حتی سنة ۱۲۸۴ فرجع إلی إیران، و لم یلبث أن عاد إلی العراق عام ۱۲۸۶ و تشرّف بزیارة بیت اللّه الحرام، و بعد مدّة ارتحل إلی سامراء، حیث کان محطّ رحل زعیم الأُمّة المیرزا محمد حسن الشیرازی، الذی توفی سنة ۱۳۱۲ و بعده بمدة و فی سنة ۱۳۱۴ قفل محدثنا النوری من سامراء، لیأخذ من النجف الأَشرف مقره الأَخیر، حتی توفاه اللّه سنة ۱۳۲۰ ه ق.

---

(۱) و شیخنا العلّامة «معرفة» أحد العلماء المحقّقین فی علوم القرآن تشهد بذلک موسوعته «التمهید فی علوم القرآن» و قد خرجت منها سبعة أجزاء، و له کتاب «التفسیر و المفسّرون»، نسأله سبحانه أن یمدَّ فی حیاته الکریمة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۳

کان محدّثنا النوری مولَعاً بجمع الاخبار و تتبع الآثار، و له فی ذلک مواقف مشهودة، و مصنّفاته فی هذا الشأن معروفة.

غیر أنّ شغفه بذلک، ربّما حاد به عن منهج الإِتقان فی النقل و التحدیث، ممّا أوجب سلبَ الثقة به أحیاناً و فی بعض ما یرویه.

و لا سیّما عند أهل التحقیق و أرباب النظر من فقهائنا الاعلام و العلماء العظام.

یقول عنه الامام الخمینی (قدّس سرّه): «و هو أی الشیخ النوری شخص صالح متتبّع، إلّا أن اشتیاقه بجمع الضعاف و الغرائب و العجائب، و ما لا یقبله العقل السلیم و الرأی المستقیم، أکثر من الکلام النافع..» «۱».

و یقول عنه العلّامة البلاغی شیخ العَلَمین السید الطباطبائی صاحب تفسیر المیزان، و الامام الخوئی صاحب کتاب البیان: «و إنّ صاحب فصل الخطاب من المحدّثین المکثرین المجدّین فی التتبع للشواذّ..» «۲».

و تساهله هذا فی جمع شوارد الاخبار، قد حطّ من قیمة تتبّعاته الواسعة و اضطلاعه بمعرفة أحادیث آل البیت (علیهم السلام) و التی کان مشغوفاً بها طیلة حیاته العلمیّة.

و قد غرّته ظواهر بعض النقول غیر المعتمدة، المأثورة عن طرق الفریقین، مما حسبها تعنی تحریفاً فی کتاب اللّه العزیز الحمید.

فکان ذلک مما أثار رغبته فی جمعها و ترصیفها، غیر مکترث بضعف الأَسانید، أو نکارة المتون، علی غِرار أهل الحشو فی الحدیث.

أضف إلی ذلک زعمه: أنّه لا بدّ من تنویه الکتاب بشأن الولایة صریحاً، التی

---

(۱) راجع: تعلیقته الکریمة علی کفایة الأصول «أنوار الهدایة»، ج ۱، ص ۲۴۵.

(۲) راجع: مقدمة تفسیره آلاء الرحمن، ص ۲۵.

هی أهم الفرائض متغافلًا عن تصریح الامام الصادق- علیه السّلام- بأنّ ذلک قد تُرک إلی تبیین الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- کما فی سائر الفرائض و غیره من أحادیث تنفی وجود أیّ تصریح فی کتاب اللّه باسم الأَئمّة (علیهم السلام) «۱» لکن محدّثنا النوری لم یُعر سمعه لأَمثال هذه الأَحادیث المضیئة، التی تنزّه ساحة قدس القرآن عن شبهة احتمال التحریف، و ذهب فی غیاهب أوهامه، راکضاً وراء شوارد الاخبار و غرائب الآثار، ناشداً عن وثائق تربطه بمزعومته الکاسدة.

و قد وصف الامام البلاغی، مساعی المحدث النوری هذه بأنّه جَهَد فی جمع الروایات و کثّر أعداد مسانیدها بأعداد المراسیل و فی جملة ما أورده ما لا- یتیسّر احتمال صدقه، و منها ما یؤَول إلی التنافی و التعارض، و إنّ قسماً وافراً منها ترجع إلی عدة أنفار، و قد وصف علماء الرجال کلا منهم، إمّا بأنّه ضعیف الحدیث فاسد المذهب مجفوّ الروایة، و إمّا بأنّه مضطرب الحدیث و المذهب، یعرف حدیثه و ینکر و یروی عن الضعفاء، و إمّا بأنّه کذّاب متّهم لا یستحل أن یُروی من تفسیره حدیث و أحد، و ربما کان معروفاً بالوقف شدید العداوة للإمام علی بن موسی الرضا (علیهما السلام)، و إمّا بأنّه کان غالیاً کذّاباً، و إمّا بأنّه ضعیف لا یلتفت إلیه و لا یعوّل علیه و من الکذابین، و إمّا بأنّه فاسد الروایة یُرمی بالغلوّ.

قال (رحمه اللّه): و من الواضح أنّ أمثال هؤلاء لا تجدی کثرتهم شیئاً «۲».

و هکذا تشبّث محدّثنا النوری بکل حشیش، و نسج منواله نسجَ العنکبوت.

---

(۱) راجع صحیحة أبی بصیر (أصول الکافی: ج ۱، ص ۲۸۶).

(۲) مقدّمة تفسیره «آلاء الرحمن»، ج ۱، ص ۲۶.

أمّا کتابه الذی جمع فیه هذه الشوارد و الغرائب، و أسماه: «فصل الخطاب فی إثبات تحریف کتاب ربّ الأَرباب»، فقد وضعه علی مقدّمات ثلاث، و اثنی عشر فصلًا، و خاتمة.

ذکر فی المقدمة الأُولی، ما ورد بشأن جمع القرآن و نظمه و تألیفه، مما یشی بزعمه علی ورود نقصٍ أو تغییر فی نصّه الکریم.

و فی الثانیة: بیّن أنحاء التغییر الممکن حصوله فی المصحف الشریف.

و فی الثالثة: فی سرد أقوال العلماء فی ذلک، إثباتاً أو رفضاً.

أمّا الفصول الاثنا عشر، فقد جعلها دلائل علی وقوع التحریف، بالترتیب التالی: ۱- قد وقع التحریف فی کتب السالفین، فلا بدّ أن یقع مثله فی الإسلام، حیث تشابه الأَحداث فی الغابر و الحاضر.

۲- إنّ أسالیب جمع القرآن فی عهد متأخر عن حیاة الرسول، لتستدعی بطبیعة الحال أن یقع تغییر فی نصّه الشریف.

۳- محاولة علماء السنَّة توجیه روایات التحریف لدیهم، بالانساء أو نسخ التلاوة غیر سدیدة.

۴- مغایرة مصحف الإمام أمیر المؤمنین- علیه السّلام- مع المصحف الحاضر.

۵- مغایرة مصحف الصحابی عبد اللّه بن مسعود مع المصحف الراهن.

۶- مغایرة مصحف الصحابی أُبیّ بن کعب مع المصحف الرائج.

۷- تلاعب عثمان بنصوص الآیات عند جمع المصاحف و توحیدها.

۸- روایات عامّیّة رواها أهل الحشو من محدثی العامّة، ناصّة علی التحریف.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۶

۹- إنّ أسامی أوصیاء النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- کانت مذکورة فی التوراة علی ما رواه کعب الأَحبار الیهودی فلا بدّ أنّها کانت مذکورة فی القرآن، لمسیس الحاجة إلی ذکرها فی القرآن، أکثر مما فی کتب السالفین.

۱۰- إنّ اختلاف القراءات، خیر شاهد علی التلاعب بنصوص الکتاب.

۱۱- روایات خاصّة، تدل دلالة بالعموم علی وقوع التحریف.

۱۲- روایات ناصّة علی مواضع التحریف فی الکتاب.

أمّا الخاتمة، فجعلها ردّاً علی دلائل القائلین بصیانة القرآن من التحریف.

أمّا الرّوایات الخاصة، و التی استند إلیها لإثبات التحریف، سواء أ کانت دالّة بالعموم علی وقوع التحریف، أم ناصّة علی مواضع التحریف، فهی تربو علی الالف و مائة حدیث، (۱۱۲۲).

منها (۶۱) روایة دالة بالعموم.

و (۱۰۶۱) ناصة بالخصوص، حسبما زعمه.

لکن أکثریّتها الساحقة نقلها من أُصول لا إسناد لها و لا اعتبار، من کتب و رسائل، إمّا مجهولة أو مبتورة أو هی موضوعة لا أساس لها رأساً.

و المنقول من هذه الکتب تربو علی الثمانمائة حدیث (۸۱۵) و بقی الباقی (۳۰۷).

و کثرة من هذا العدد، ترجع إلی اختلاف القراءات، مما لا مساس لها بمسألة التحریف، و هی (۱۰۷) روایات، و البقیة الباقیة (۲۰۰) روایة، رواها من کتب معتمدة، و هی صالحة للتأویل إلی وجه مقبول، أو هی غیر دالة علی التحریف، و إنّما أقحمها النوری إقحاماً فی أدلة التحریف.

و قد عالجنا هذه الروایات بالذات فی کتابنا «صیانة القرآن من التحریف» فراجع.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۷۷

و قد تمّ تألیف «فصل الخطاب» علی ید مؤَلفه النوری سنة ۱۲۹۲، و طبع سنة ۱۲۹۸، و قد وَجَدَ المحدّث النوری منذ نشر کتابه نفسه فی وحشة العزلة و فی ضوضاء من نفرة العلماء و الطلبة فی حوزة سامراء العلمیة آن ذاک.

و قد قامت ضدّه نعرات، تتبعها شتائم و سبّات من نبهاء الأُمّة فی جمیع أرجاء البلاد الشیعیّة، و نهض فی وجهه أصحاب الأَقلام من

ذوی الحمیّة علی الإسلام، و لا یزال فی متناوش أهل الإیمان، یسلقونه بألسنة حداد، علی ما جاء فی وصف العلّامة السید هبة الدین الشهرستانی، عن موضع هذا الکتاب و مؤلفه و ناشره، یوم کان طالباً شابّاً فی حوزة سامراء.

یقول فی رسالة بعثها تقریظاً علی رسالة «البرهان» التی کتبها المیرزا مهدی البروجردی بقم المقدّسة ۱۳۷۳ ه.

یقول فیها: کم أنت شاکر مولاک إذ أولاک بنعمة هذا التألیف المنیف، لعصمة المصحف الشریف عن وصمة التحریف.

تلک العقیدة الصحیحة التی آنستُ بها منذ الصغر أیّام مکوثی فی سامرّاء، مسقط رأسی، حیث تمرکز العلم و الدین تحت لواء الامام الشیرازی الکبیر، فکنت أراها تموج ثائرة علی نزیلها المحدّث النوری، بشأن تألیفه کتاب «فصل الخطاب» فلا ندخل مجلساً فی الحوزة العلمیة إلّا و نسمع الضجّة و العجّة ضدّ الکتاب و مؤلّفه و ناشره، یسلقونه بالسنة حداد.

«۱». و هکذا هبّ أرباب القلم یسارعون فی الردّ علیه و نقض کتابه بأقسی کلمات و أعنف تعابیر لاذعة، لم یدعوا لبثّ آرائه و نشر عقائده مجالًا و لا قید شعرةٍ.

و ممّن کتب فی الردّ علیه من معاصریه، الفقیه المحقّق الشیخ محمود بن

---

(۱) البرهان، ص ۱۴۳- ۱۴۴.

أبی القاسم الشهیر بالمعرّب الطهرانی (المتوفّی ۱۳۱۳) فی رسالة قیّمة أسماها «کشف الارتیاب فی عدم تحریف الکتاب» فرغ منها فی (۱۷ ج ۲ ۱۳۰۲) تقرب من أربعة آلاف بیت فی ۳۰۰ صفحة.

و فیها من الاستدلالات المتینة و البراهین القاطعة، ما ألجأ الشیخ النوری إلی التراجع عن رأیه بعض الشیء، و تأثّر کثیراً بهذا الکتاب.

و أیضاً کتب فی الردّ علیه معاصره العلّامة السید محمد حسین الشهرستانی (المتوفّی ۱۳۱۵) فی رسالة أسماها «حفظ الکتاب الشریف عن شبهة القول بالتحریف».

و قد أحسن الکلام فی الدلالة علی صیانة القرآن عن التحریف و ردّ شبهات المخالف ببیان وافٍ شافٍ.

و الرسالة فی واقعها ردّ علی فصل الخطاب، و لکن فی أُسلوب ظریف بعید عن التعسّف و التحمّس المقیت «۱».

و هکذا کتب فی الردّ علیه کلّ من کتب فی شئون القرآن أو فی التفسیر، کالحجّة البلاغی (المتوفّی ۱۳۵۲) فی مقدّمة تفسیره (آلاء الرحمن) قال تشنیعاً علیه: و إنّ صاحب فصل الخطاب من المحدّثین المکثرین المجدّین فی التتبّع للشواذّ و إنّه لیعدّ هذا المنقول من «دبستان المذاهب» ضالّته المنشودة، مع اعترافه بأنّه لم یجد لهذا المنقول أثراً فی کتب الشیعة «۲».

قم، محمد هادی معرفة لیلة عید الفطر المبارک سنة ۱۴۱۸ ه.

ق، ۸- ۱۱- ۷۶ و الحمد للّه.

---

(۱) راجع البرهان: ص ۱۴۲.

(۲) آلاء الرحمن: ج ۱، ص ۲۵.

السنَّة

اشارة

السنّة فی اللغة: الطریقة و السیرة، سواء کانت محمودة أو مذمومة.

روی أحمد أنّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «من سنّ فی الإسلام سنّة حسنة فله أجرها و أجر من عمل بها بعده، من غیر أن ینتقص من أُجورهم شیئاً، و من سنّ فی الإسلام سنّة سیئة کان علیه وزرها و وزر من عمل بها من بعده، من غیر أن ینقص من أوزارهم شیئاً» «۱».

و لکنّها فی مصطلح الفقهاء: ما صدر عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- من قول أو فعل أو تقریر.

و السنّة هی الحجّة الثانیة بعد الکتاب العزیز، سواء کان منقولًا باللفظ و المعنی، أو منقولًا بالمعنی إذا کان الناقل ضابطاً فی النقل، و قد خص اللّه بها المسلمین دون سائر الأُمم، و اهتم المسلمون بنقل ما أُثِرَ عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- من السنّة و تحرّوا الدقة فی نقلها.

و الأدلّة علی أنّ السنة هی من مصادر التشریع الإسلامی، کثیرة نشیر إلی بعضها: الأوّل: قوله سبحانه ": وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ. إِنْ هُوَ إِلّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ «"۲».

و النطق مطلق، ورد علیه النفی فیفید العموم و الشمول و انّه لا ینطق عن الهوی مطلقاً فی النطق بالقرآن و غیره.

نعم قوله ": إِنْ هُوَ إِلّٰا وَحْیٌ یُوحیٰ "و إنْ کان ناظراً إلی القرآن، لکنّه لیس تعلیلًا للجملة المتقدمة حتی نخصه بمورد الوحی، بل هو من قبیل الصغری

---

(۱) مسند أحمد: ۴- ۳۶۲- ۳۶۱.

(۲) النجم: ۳- ۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۸۰

للجملة السابقة علیها، کأنّه یقول: إذا کان النبی لا ینطق عن الهوی، فلازم ذلک أن یکون صادقاً فی قوله: إنّ القرآن لیس من کلامه، بل هو من کلامه سبحانه، و انّه أوحی إلیه.

و یؤیّد العموم، أنّ قوله ": مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ "آب عن الاستثناء و التخصص، فمثلًا لو قیل "وَ مٰا یَنْطِقُ عَنِ الْهَویٰ "إلّا فی مورد غیر القرآن لتعجب المخاطب من هذا الاستثناء.

الثانی: قوله سبحانه ": وَ أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْکَ الْکِتٰابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مٰا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ کٰانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظِیماً «"۱».

و الآیة تتضمن مقاطع ثلاثة، و کلّ مقطع یشیر إلی بُعد من أبعاد علم الرسول.

فالأوّل، أعنی قوله ": وَ أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْکَ الْکِتٰابَ وَ الْحِکْمَةَ "یشیر إلی العلم الحاصل بنزول الملک علی قلبه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

و الثانی، أعنی قوله ": وَ عَلَّمَکَ مٰا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ "یشیر بقرینة المقابلة، إلی العلم غیر المعتمد علی نزول الملک، فالمراد به هو الإلقاء فی القلب و الإلهام الإلهی الخفی.

کما أنّ الثالث، أعنی قوله ": وَ کٰانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظِیماً "یشیر إلی سعة علمه.

و بما ذکرنا آنفاً تثبت عصمة النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی أقواله و أفعاله، فإنّ علمه مستند إمّا إلی نزول الملک، أو الإلقاء فی القلب من جانبه سبحانه فلا یعرض له الخطأ، و کیف یعرض له، و هو القائل ": وَ کٰانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظِیماً) و من فضله سبحانه تعلیمه إیّاه و تأدیبه.

و مردُّ سنّة النبی إلی العلم الواسع الذی تفضل به سبحانه علیه، فلا یخطأ الواقع قدر شعرة.

---

(۱) النساء: ۱۱۳.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۱

و قد أكّد أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) على أنّ السنّة الشريفة هى المصدر الرئيسى بعد الكتاب، و أنّ جميع ما يحتاج الناس إليه قد جاء فيه كتاب أو سنّة.

قال الامام الباقر- عليه السّلام-: «إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله، و جعل لكلّ شىء حداً، و جعل عليه دليلًا يدل عليه، و جعل على من تعدّى ذلك الحد حداً» «۱».

و قال الامام الصادق- عليه السّلام-: «ما مِنْ شىءٍ إلّا و فيه كتاب أو سنّة» «۲».

و روى سماعة عن الإمام أبى الحسن موسى الكاظم- عليه السّلام-، قال: قلت له: أكل شىء فى كتاب اللّه و سنّة نبيه، أو تقولون فيه؟ قال: «بل كلّ شىء فى كتاب اللّه و سنّة نبيه» «۳».

روى أُسامة، قال: كنت عند أبى عبد اللّه- عليه السّلام- و عنده رجل من المغيرية «۴» فسأله عن شىء من السنن فقال: «ما من شىء يحتاج إليه ولد آدم إلّا و قد خرجت فيه سنّة من اللّه و من رسوله، و لو لا ذلك، ما احتج علينا بما احتج؟» فقال المغيرى: و بما احتج؟. فقال أبو عبد اللّه- عليه السّلام-: «قوله ": الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً «"۵» فلو لم يكمل سنّته و فرائضه و ما يحتاج إليه الناس، ما احتجّ به» «۶».

روى أبو حمزة، عن أبى جعفر، قال: قال رسول اللّه فى خطبته فى حجّة الوداع: «أيّها الناس اتّقوا اللّه ما من شىء يقرّبكم من الجنّة و يباعدكم من النار إلّا و قد نهيتكم عنه و أمرتكم به» «۷».

إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة عن أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) من التأكيد

---

(۱) الكلينى: الكافى: ۱، الحديث ۲، ۴، ۱۰، باب الرد إلى الكتاب و السنة.

(۲) الكلينى: الكافى: ۱، الحديث ۲، ۴، ۱۰، باب الرد إلى الكتاب و السنة.

(۳) الكلينى: الكافى: ۱، الحديث ۲، ۴، ۱۰، باب الرد إلى الكتاب و السنة.

(۴) هم أصحاب المغيرة بن سعيد، الذى تبرّأ منه الامام الصادق- عليه السّلام-.

(۵) المائدة: ۳.

(۶) المجلسى: البحار: ۲- ۱۶۸ ح ۳.

(۷) البحار: ۲- ۱۷۱ ح ۱۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۲

على السنّة و الركون إليها.

أضف إلى ذلك، انّ موافقة السنّة هى الحد المائز بين الحقّ و الباطل عند تعارض تلك النصوص.

قال الامام الصادق- عليه السّلام-: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب و السنّة، و كلّ حديث لا يوافق كتاب اللّه فهو زخرف» «۱».

و قال- عليه السّلام- أيضاً: «من خالف كتاب اللّه و سنّة محمد فقد كفر» «۲».

إنّ موقف النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى بيان الاحكام و تبليغ الشريعة غير موقفه فى مقام القضاء و إدارة دفّة الحكم، ففى الموقف الأوّل هو معلم الأُمّة و مرشدها و رسولها يبلغ رسالات اللّه دون أن يكون له أمر أو نهى، خلافاً للمقام الثانى، فهو يتمتع فيه بمقام الإمرة و على الأُمّة إطاعة أوامره و نواهيه، و فى هذا الصدد يقول سبحانه ": فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «"۳». و قال سبحانه ": وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ"

«۴».

و قال عزّ من قائل ": فَلا وَ رَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّى يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمّا قَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيماً «"۵».

فالآية الأولى تحذّرنا عن مخالفته- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، و تسلب الآية الثانية أىّ خيار للمؤمنين أمام قضائه، كما أنّ الآية الثالثة تعدّ التسليم أمام النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- ركن الايمان.

---

(۱) الكافى: ۱- الحديث ۳ و ۶ باب الأَخذ بالسنّة.

(۲) الكافى: ۱- الحديث ۳ و ۶ باب الأَخذ بالسنّة.

(۳) النور: ۶۳.

(۴) الأَحزاب: ۳۶.

(۵) النساء: ۶۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۳

و مناصب النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- هى مناصب مهداة من قبل اللّه سبحانه إليه، فإطاعة النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من شعب إطاعة اللّه سبحانه.

قال سبحانه ": مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللّهَ «"۱».

فظهر ممّا تقدّم أنّ السنّة هى الحجّة الثانية فى مقام التشريع و القضاء، و لا أظن أنّ من له أدنى إلمام بالشريعة الإسلامية أن ينكر حجية السنّة، كيف و القرآن الكريم يعدّ السنّة مبيّنة له؟ قال سبحانه ": وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ «"۲».

فالغاية من النزول هى تبيين النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- للناس ما نزّل إليهم، و التبيين غير القراءة و إلّا كان المناسب أن يقول: (لتقرأه عليهم)، فهو- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- مأمور بالقراءة و التبيين.

و قد أشار فى سورة أُخرى لكلتا الوظيفتين و قال ": لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ «"۳».

و السنّة هى الكفيلة بتبيين الغاية.

و قد كلّف اللّه سبحانه الناس بعبادات كالصلاة و الصوم و الحج، و أمرهم بأداء ضرائب مالية كالزكاة و الخمس و الأَنفال، كما أمضى لهم العقود و الإيقاعات، و شرع لهم القضاء و السياسات.

و من المعلوم أنّ القرآن لم يتكفّل ببيان خصوصياتها و شرائطها و موانعها

---

(۱) النساء: ۸۰.

(۲) النحل: ۴۴.

(۳) القيامة: ۱۹۱۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۴

و قواطعها، و السنّة هى المتكفّلة ببيان تلك الأُمور، فلو تُركت السنّة و أهملت على الإطلاق أو اقتصرت على المتواترة، لاندثرت الشريعة و مُحِيت أحكامها، و لم يبق من الشريعة اسم و لا رسم.

مكانة السنّة فى التشريع

إنّ السنّة النبویة تارة تکون ناظرة إلی القرآن الکریم تبیّن مجملاته، أو تخصّص عموماته، أو تقیّد مطلقاته؛ و أُخری تکون مبتدِئة بالتقنین غیر ناظرة إلی الذکر الحکیم.

و فی کلیهما تکون الصیاغة و التعبیر للرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و لکن المعنی و المضمون وحی من اللّه سبحانه، و لذلک تعد عدلًا للقرآن الکریم.

فالصلاة و الزکاة و الصوم و الحجّ أُمور توقیفیة لا تعلم إلّا من قبل الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم)، فهو المبیّن لحقائقها و شروطها و موانعها، و قد صلّی مع المسلمین و قال: «صلّوا کما رأیتمونی أُصلی» و بذلک رفع الاجمال عن ماهیة الصلاة المأمور بها، و مثلها الزکاة و الحجّ.

هذا هو أبو هریرة یروی عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: «إذا قمت إلی الصلاة، فأسبغ الوضوء، ثمّ استقبل القبلة، ثمّ اقرأ ما تیسر معک من القرآن، ثمّ ارکع حتی تطمئن راکعاً، ثمّ ارفع حتی تعتدل قائماً، ثمّ اسجد حتی تطمئن ساجداً، ثمّ ارفع حتی تطمئن جالساً، ثمّ اسجد حتی تطمئن ساجداً، ثمّ افعل ذلک فی صلاتک» «۱».

و هذه هی الزکاة أمر بها سبحانه، و قد بیّنها الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی سنّته، روی معاذ ابن جبل أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بعثه إلی الیمن، فأمره أن یأخذ من کل ثلاثین بقرة،

---

(۱) ابن حجر: بلوغ المرام: باب صفة الصلاة، الحدیث ۲۷۸.

تبیعاً أو تبیعة؛ و من کلّ أربعین مسنّة، و من کلّ حالم دیناراً، أو عدله معافریا «۱».

إلی غیر ذلک من الروایات الواردة فی تفسیر العبادات و المعاملات الواردة فی الذکر الحکیم، و أمّا التخصیص و التقیید فحدث عنه و لا حرج، و لنذکر بعض الأَمثلة: قال أمیر المؤمنین- علیه السّلام-: «لیس بین الرجل و ولده ربا، و لیس بین السید و عبده ربا» «۲».

و قال الإمام أبو جعفر الباقر- علیه السّلام-: «لیس بین الرجل و ولده و بینه و بین عبده و لا بین أهله ربا» «۳».

فإنّ الروایتین المرویتین عن الإمام أمیر المؤمنین علی- علیه السّلام- و الإمام الباقر (علیه السلام) یخصّصان إطلاق التحریم فی آیات الربا.

و هما (علیهما السلام) یحکیان السنّة النبویة.

و أمّا التقیید فقال سبحانه ": السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمَا «۴» و لکن تقیّد السنّة إطلاقها بأُصول الأَصابع؛ روی الحلبی، عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام- قال: قلت له: من أین یجب القطع؟ فبسط أصابعه، قال: «من هاهنا».

(یعنی من مفصل الکف) «۵».

و فی روایة أُخری، عن أبی بصیر، عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام-، قال: «القطع من وسط الکف، و لا یقطع الإبهام، و إذا قطعت الرِّجْل تُرِک العقبُ لم یقطع» «۶».

و لم تکن سنّة النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- منحصرة بتوضیح و تضییق ما ورد فی القرآن الکریم، بل ربما تکون قائمة علی بیان الحکم الشرعی من غیر نظر إلی القرآن، و ما أکثر هذا

---

(۱) المصدر نفسه: باب الزکاة، حدیث ۶۲۳- و الحالم: البالغ.

(۲) الوسائل: ۱۲، الباب السابع من أبواب الربا، الحدیث ۱ و ۲.

(۳) الوسائل: ۱۲، الباب السابع من أبواب الربا، الحديث ۱ و ۲.

(۴) المائدة: ۳۸.

(۵) الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۱ و ۲.

(۶) الوسائل: ۱۸، الباب ۴ من أبواب حدّ السرقة، الحديث ۱ و ۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۶

النوع من السنّة، و يكفيك الرجوع إلى كتاب «بلوغ المرام فى أدلّة الأَحكام» للحافظ العسقلانى (المتوفّى ۸۵۲ ه) لأَهل السنّة، و وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحرّ العاملى (المتوفّى ۱۱۰۴ ه).

تمحيص السنة النبويّة و تدوينها

إذا وقفت على مكانة السنة النبوية و أهميتها فاعلم أنّ تمتع السنّة بهذه الدرجة من الأَهمية مردّها إلى السنّة الواقعية من قول النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و فعله و تقريره، لا كلّ ما نسب إليه و أثر عنه من دون العلم بصحّة النسبة، فعلى الباحث تمحيص السنّة.

و ربما يقول القائل: إنّ السنّة النبوية وحى إلهى، فما معنى تمحيص الوحى، أ وَ يصحّ لبشر خاطئ أن يمحّص الحق المحض؟ و نحن نوافق هذا القائل فى أنّ السنّة النبوية الواقعية فوق التمحيص، و فوق إدراك البشر و قضائه، و لكن النقطة الجديرة بالاهتمام هى السنّة المتبلورة المحكية فى الصحاح و المسانيد، فإنّها بحاجة إلى التمحيص لفرز صحيحها عن سقيمها، و واقعها عن زائفها، فليس كلّ من يتكلّم عن لسان النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بثقة، و على فرض وثاقته فليس بمصون عن الخطأ و النسيان.

فتمحيص السنّة ليس لغاية التشكيك فيها، و إنّما يهدف من وراء ذلك إلى إحقاق الحقّ و إبطال الباطل.

و لا ينبغى الاضفاء على كتاب، طابَع القداسة و الصحّة غير كتاب اللّه سبحانه، فغيره و إن بلغ ما بلغ من الإِتقان خاضع للتمحيص و الإِمعان و البحث فى السند و المتن.

فإذا كانت السنّة من الأَهمية بمكان فالجدير بها هو دراستها و كتابتها

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۸۷

و تدوينها حتى تنتقل السنّة الصحيحة من الصحابة إلى التابعين، و من ثمّ إلى الاجيال المتأخرة، و تكون كالكتاب العزيز مشعّة لطريق الهدى.

فإذن لا يتصور ما روى عن النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من أنّه نهى عن كتابة السنَّة، و إن رواها أصحاب الصحاح فى صحاحهم.

روى مسلم فى «صحيحه» و أحمد فى «مسنده»: انّ رسول اللّه قال: «لا تكتبوا عنّى، و من كتب عنّى غير القرآن فليمحه».

و فى رواية: أنّهم استأذنوا النبى أن يكتبوا عنه، فلم يأذنهم.

و فى «مسند أحمد» أنّ رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- نهى أن نكتب شيئاً من حديثه «۱».

و أيضاً ورد فى «مسند أحمد» عن أبى هريرة أنّه قال: كنّا قعوداً نكتب ما نسمع من النبى، فخرج علينا فقال: «ما هذا تكتبون؟» فقلنا: ما نسمع منك، فقال: «أ كتاب مع كتاب اللّه؟» فقلنا: ما نسمع.

فقال: «اكتبوا كتاب اللّه، امحضوا كتاب اللّه، أ كتاب غير كتاب اللّه امحضوا أو خلصوه».

قال: فجعلنا ما كتبنا فى صعيد واحد، ثمّ أحرقناه بالنار «۲».

ثمَّ إنَّ المحدثين لم يكتفوا بما نسبوه إلى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى مجال كتابة الحديث، بل ذكروا هناك أحاديث موقوفة على الصحابة و التابعين تنتهى إلى شخصيات بارزة كأبى سعيد الخدرى، و أبى موسى الأَشعرى، و عبد اللّه بن مسعود، و عبد

اللّه بن عباس، و عبد اللّه بن عمر، و عمر بن عبد العزيز، و عبيدة، و إدريس بن أبى إدريس، و مغيرة بن إبراهيم، إلى غير ذلك من الذين رووا منع الكتابة عن النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- «۳».

و يظهر ممّا رواه البخارى انّ عمر بن الخطاب كان يتبنّى تلك الفكرة حتى

---

(۱) مسند أحمد: ۵- ۱۸۲.

(۲) مسند أحمد: ۳- ۱۲.

(۳) جمع الخطيب فى «تقييد العلم»: ۲۸- ۴۹، الروايات المنسوبة إلى النبى، و الموقوفة على الصحابة و التابعين.

فى عصر النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- روى ابن عباس، قال: لما اشتدّ بالنبى الوجع قال: «ائتونى بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعده».

قال عمر: إنّ النبى غلبه الوجع، و عندنا كتاب اللّه، حسبنا، فاختلفوا و كثر اللغط.

قال- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «قوموا عنّى و لا ينبغى عندى التنازع».

فخرج ابن عباس يقول: إنّ الرزية كلّ الرزية ما حال بين رسول اللّه و بين كتابه «۱».

و لا أظن أحداً يوافق الخليفة فيما ادّعاه، و إنّما هى كلمة صدرت عنه للحيلولة دون كتاب النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، و لم يكن هذا المنع هو الموقف الأَخير من الخليفة، بل له مواقف أُخرى أشدّ من ذلك، فقد منع كتابة الحديث و تدوينه بعد رحيل الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بوجه بات، و بذلك جسّد ما قاله أمام النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: حسبنا كتاب اللّه، و صار منعه فيما بعد سنّة رائجة إلى أواسط القرن الثانى.

روى عروة بن الزبير أنّ عمر بن الخطاب أراد أن يكتب السنن، فاستشار فى ذلك أصحاب رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فأشاروا عليه أن يكتبها، فطفق عمر يستخير اللّه فيها شهراً، ثمّ أصبح يوماً و قد عزم اللّه له، فقال: إنّى كنت أردت أن أكتب السنن و انّى ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها، و تركوا كتاب اللّه، و انّى و اللّه لا ألبس كتاب اللّه بشىء أبداً «۲».

و روى ابن جرير أنّ الخليفة عمر بن الخطاب كان كلّما أرسل حاكماً أو والياً إلى قطر أو بلد، يوصيه فى جملة ما يوصيه: جرّدوا القرآن و أقلّوا الرواية عن محمد

---

(۱) البخارى: الصحيح: ۱- ۳۹، كتاب العلم، باب كتابة العلم.

(۲) تقييد العلم: ۴۹.

و أنا شريككم «۱».

و كان عمر قد شيّع قرظة بن كعب الأَنصارى و من معه إلى «صرار» على ثلاثة أميال من المدينة، و أظهر لهم أنّ مشايعته لهم إنّما كانت لأَجل الوصية بهذا الأَمر، و قال لهم ذلك القول.

قال قرظة بن كعب الأَنصارى: أردنا الكوفة فشيّعنا عمر إلى «صرار» فتوضأ فغسل مرتين و قال: تدرون لم شيّعتكم؟ فقلنا: نعم، نحن أصحاب رسول اللّه ص، فقال: إنّكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدويّ النحل، فلا تصدّوهم بالأَحاديث فتشغلوهم، جرّدوا القرآن، و أقلوا الرواية عن رسول اللّه، و امضوا و أنا شريككم «۲».

و قد حفظ التاريخ أنّ الخليفة قال لأَبى ذر، و عبد اللّه بن مسعود، و أبى الدرداء: ما لهذا الحديث الذى تفشون عن محمد؟ «۳» و ذكر

الخطیب فی «تقیید العلم» عن القاسم بن محمد: أنّ عمر بن الخطاب بلغه أنّ فی أیدی الناس کتباً، فاستنکرها و کرهها، و قال: «أیّها الناس إنّه قد بلغنی انّه قد ظهرت فی أیدیکم کتب، فأحبها إلی اللّه، أعدلها و أقومها، فلا یبقین أحد عنده کتاب إلّا أتانی به فأری فیه رأیی.

قال: فظنّوا أنّه یرید ینظر فیها و یقوّمها علی أمر لا یکون فیه اختلاف، فأتوه بکتبهم، فأحرقها بالنار، ثمّ قال: أمنیة کأمنیة أهل الکتاب «۴».

و قد صار عمل الخلیفتین سنّة، فمشی عثمان مشیهما، و لکن بصورة

---

(۱) تاریخ الطبری: ۳- ۲۷۳، طبعة الاعلمی بالأُوفست.

(۲) طبقات ابن سعد: ۶- ۷؛ و المستدرک للحاکم: ۱- ۱۰۲.

(۳) کنز العمال: ۱۰- ۲۹۳ ح ۲۹۴۷۹.

(۴) تقیید العلم: ۵۲.

محدودة، و قال علی المنبر: لا یحل لأَحد یروی حدیثاً لم یُسمع به فی عهد أبی بکر و لا عهد عمر «۱».

کما أنّ معاویة اتبع طریقة الخلیفتین أیضاً، فخطب و قال: یا ناس أقلّوا الروایة عن رسول اللّه، و إن کنتم تتحدّثون فتحدّثوا بما کان یتحدّث به فی عهد عمر «۲».

حتی أنّ عبید اللّه بن زیاد عامل یزید بن معاویة علی الکوفة، نهی زید بن أرقم الصحابی عن التحدّث بأحادیث رسول اللّه «۳».

و بذلک أصبح ترک کتابة الحدیث سنّة رائجة، و عدّت الکتابة شیئاً منکراً مخالفاً لها.

لا أظن أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- ینهی عن تدوین المصدر الثانی للتشریع، بالرغم من أمره بکتابة ما هو أدون منه شأناً، بل لا یقاس به، ککتابة الدین، قال سبحانه ": وَ لا تَسْئَمُوا أَنْ تَکْتُبُوهُ صَغِیراً أَوْ کَبِیراً إِلی أَجَلِهِ ذلِکُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهادَةِ وَ أَدْنی أَلّا تَرْتابُوا «"۴».

أنّ الشریعة الإسلامیة شریعة خاتمة کنبوتها، و هی قائمة علی دعامتین: الکتاب و السنّة، فکیف یعقل أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أخذ بزمام أحدهما و ترک الآخر، مع أنّ فی ترکها تقویضاً لعری الدین.

فإذا کانت هذه عاقبة السنّة النبویة و ما آلت إلیه من إجحاف الدهر علیها، أ فیصح قول ابن الأَثیر فی «جامع الأصول» حین الإشارة إلی قیمة الحدیث بین

---

(۱) کنز العمال: ۱۰- ۲۹۰ ح ۲۹۴۹۰.

(۲) کنز العمال: ۱۰- ۲۹۱ ح ۲۹۴۷۳.

(۳) فرقة السلفیة: ۱۴، نقلًا عن مسند الامام أحمد.

(۴) البقرة: ۲۸۲.

الصحابة و التابعین: فما زال هذا العلم من عهد الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الإسلام غضّ طریّ، و الدین محکم الأَساس قوی أشرف العلوم و أجلّها لدی الصحابة رضی اللّه عنهم و التابعین بعدهم و تابعی التابعین، یعظمه و أهله الخلف بعد السلف، لا یشرف بینهم أحد بعد حفظه لکتاب اللّه عزّ و جلّ إلّا بقدر ما یحفظ منه، و لا یعظم فی النفوس إلّا بحسب ما یسمع من الحدیث عنه،

فتوفرت الرغبات فيه، و انقطعت الهمم على تعلّمه، حتى لقد كان أحدهم يرحل المراحل ذوات العدد، و يقطع الفيافى و المفاوز الخطيرة، و يجوب البلاد شرقاً و غرباً فى طلب حديث واحد ليسمعه من راويه.

فمنهم من يكون الباعث له على الرحلة: طلب ذلك الحديث لذاته.

و منهم من يقرن بتلك الرغبة سماعه من ذلك الراوى بعينه، إمّا لثقته فى نفسه، و صدقه فى نقله، و إمّا لعلو إسناده، فانبعثت العزائم إلى تحصيله «۱».

فإذا كان الحكم السائد فى عصر الخلافة تقليل الرواية عن محمد- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و كانت مشايعة بعض الصحابة بغية تحقق تلك الغاية.

و إذا كانت مكانة كتابة السنّة و منزلتها إحراقَها أمام الصحابة و على رءوس الاشهاد، أ فهل يمكن أن يكون أشرف العلوم بعد حفظ كتاب اللّه كما وصفه ابن الأثير إلى آخر ما وصفه؟!! نعم يصح ما ذكره فى منتصف القرن الثانى بعد ما بلغ السيل الزبى، و اندرس العلم، و أُبيد معظم الصحابة و التابعين، فلم يبق إلّا صبابة كصبابة الإناء، فعند ذلك وقفوا على الرزية العظمى التى منوا بها، فعادوا يتداركونه ببذل جهود حثيثة فى تقييد شوارد الحديث، يقول ابن الأثير: لما انتشر الإسلام، و اتسعت البلاد، و تفرقت الصحابة فى الأقطار، و كثرت الفتوح، و مات معظم الصحابة،

---

(۱) جامع الأصول: ۱ ۱۵- ۱۴.

و تفرّق أصحابهم و أتباعهم، و قل الضبط، احتاج العلماء إلى تدوين الحديث و تقييده بالكتابة، و لعمرى إنّها الأصل، فإنّ الخاطر يغفل، و الذهن يغيب، و الذكر يهمل، و القلم يحفظ و لا ينسى.

فانتهى الأمر إلى زمن جماعة من الأئمّة مثل عبد الملك بن جريج الأموى (۸۰ ۱۵۰ ه) و مالك بن أنس (۹۵ ۱۷۹ ه) و غيرهما ممّن كان فى عصرهما فدوّنوا الحديث حتى قيل: إنّ أوّل ما صنّف فى الإسلام كتاب ابن جريج، و قيل: موطإ مالك، و قيل: إنّ أوّل من صنّف و بوّب، الربيع بن صبيح بالبصرة «۱».

قال جلال الدين السيوطى: أخرج الهروى فى ذم الكلام من طريق يحيى بن سعيد، عن عبد اللّه بن دينار، قال: لم يكن الصحابة و لا التابعون يكتبون الحديث، إنّما كانوا يؤَدّونها لفظاً، و يأخذونها حفظاً، إلّا كتاب الصدقات و الشىء اليسير الذى يقف عليه الباحث بعد الاستقصاء حتى خيف عليه الدروس، و أسرع فى العلماء الموت، فأمر عمر بن عبد العزيز، أبا بكر الحزمى فيما كتب إليه: ان انظر ما كان من سنّة أو حديث عمر فاكتبه.

و قال ابن حجر: اعلم أنّ آثار النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- لم يكن فى عصر الصحابة و كبار تابعيهم مدونة فى الجوامع و مرتّبة لأمرين: أحدهما: انّهم كانوا فى ابتداء الحال قد نهوا عن ذلك، كما ثبت فى «صحيح مسلم» خشية أن يختلط بعض ذلك بالقرآن العظيم.

و الثانى: سعة حفظهم و سيلان أذهانهم، و لأنّ أكثرهم كانوا لا يعرفون الكتابة، ثمَّ حدث فى أواخر عصر التابعين تدوين الآثار و تبويب الاخبار، لما انتشر العلماء فى الأمصار، و كثر الابتداع من الخوارج و الروافض و مفكرى الاقدار.

فأوّل من جمع ذلك الربيع بن صبيح، و سعد بن أبى عروبة، و غيرهما،

---

(۱) جامع الأصول: ۱- ۴۰.

فكانوا يصنفون كلّ باب على حدة إلى أن قام كبار الطبقة الثالثة فى منتصف القرن الثانى، فدوّنوا الاحكام، فصنّف الامام مالك «الموطأ» و توخّى فيه القوى من حديث أهل الحجاز، و مزجه بأقوال الصحابة، و فتاوى التابعين و من بعدهم؛ و صنّف ابن جريج بمكة، و الأَوزاعى بالشام، و سفيان الثورى بالكوفة، و حماد بن سلمة بالبصرة، و هشيم بواسط، و معمر باليمن، و ابن المبارك بخراسان، و جرير بن عبد الحميد بالرى، و كان هؤلاء فى عصر واحد، فلا يدرى أيّهم أسبق.

ثمَّ تلاهم كثير من أهل عصرهم فى النسج على منوالهم إلى أن رأى بعض الأَئمّة أن يفرد حديث النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- خاصة، و ذلك على رأس المائتين، فصنّفوا المسانيد «۱».

و لو أردنا أن نحدّد تاريخ التدوين عند أهل السنة بالضبط، فنقول: إنّ تاريخه يرجع إلى ما ذكره الذهبى بقوله: و فى سنة مائة و ثلاث و أربعين شرع علماء الإِسلام فى هذا العصر فى تدوين الحديث و الفقه و التفسير، فصنف ابن جريج بمكة، و مالك الموطأ بالمدينة، و الأَوزاعى بالشام، و ابن أبى عروبة و حماد بن سلمة و غيرهما فى البصرة، و معمر باليمن، و سفيان الثورى بالكوفة، و صنف ابن إسحاق المغازى، و صنّف أبو حنيفة الفقه و الرأى، إلى أن قال: و قبل هذا العصر كان الأَئمّة يتكلّمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة «۲».

إلى هنا اتضح أنّ السنّة النبوية لم تلق من الاهتمام فى عصر الخلفاء و الأُمويين و أوائل العصر العباسى حتى خلافة المنصور العباسى، فأمر بتدوين السنّة و تبويبها.

---

(۱) جلال الدين السيوطى: تنوير الحوالك: ۷۱- ۶.

(۲) السيوطى: تاريخ الخلفاء: ۳۱۶- و سيوافيك ذيله ص ۹۷.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۹۴

أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) و تدوين الحديث

احتلّت السنة الشريفة عند أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) مقاماً شامخاً، نظراً إلى الدور الذى تمتعت به فى تلبية كافة متطلبات الإِنسان الفردية و الاجتماعية و تغنيه بعد الكتاب عن أىّ تشريع.

قال الامام الباقر- عليه السّلام-: كلُّ من تعدّى السنّة ردّ إلى السنَّة «۱».

و قال الامام الصادق- عليه السّلام-: ما من شىء إلّا و فيه كتاب أو سنّة «۲».

و قد مضى فى هذا الفصل ما يدل على مكانة السنة و منزلتها لدى أئمّة أهل البيت (عليهم السلام).

غير انّ المهم هو الإِشارة إلى العناية التى أولاها أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) لتدوين الحديث.

فأوّل من دون حديث رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- هو الامام على بن أبى طالب (عليه السلام)، فقد دونَ- عليه السّلام- صحيفةً خاصةً بإملاء رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، أطلق عليها «الجامعة»، و قد سمعها- عليه السّلام- من فلق فمه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

قال الامام الصادق- عليه السّلام- فى شأنها: فيها كلّما يحتاج الناس إليه و ليس من قضية إلّا فيها حتى أرش الخدش.

و كان الأَئمّة (عليهم السلام) يصدرون عن هذه الجامعة و يروون أحاديثها.

يقول سليمان بن خالد: سمعت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- يقول: إنّ عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول اللّه و خطّ على بيده، ما من حلال و لا حرام

---

(۱) الکافی: ۱- ۶۹، باب الأخذ بالسنة و شواهد الکتاب، الحدیث ۱۱.

(۲) الکافی: ۱- ۵۹، باب الرد إلی الکتاب و السنة، الحدیث ۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۹۵

إلّا و هو فیها حتی أرش الخدش «۱».

و سیوافیک فی الجزء الثانی من هذا الکتاب المزید عن هذا الموضوع، إلّا انّ المهم هنا هو سرد الأَحادیث الواردة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و أئمّة أهل البیت (علیهم السلام) الحاثة علی تدوین الحدیث.

۱- روی الکلینی، عن ابن أبی عمیر، عن حسین الأحمسی عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام-، قال: القلب یتّکل علی الکتابة «۲».

۲- روی الکلینی، عن عاصم بن حمید، عن أبی بصیر، قال: سمعت أبا عبد اللّه- علیه السّلام- یقول: اکتبوا فإنّکم لا تحفظون حتّی تکتبوا «۳».

۳- روی الکلینی، عن ابن بکیر، عن عبید بن زرارة، قال: قال أبو عبد اللّه (علیه السلام): احتفظوا بکتبکم فإنّکم سوف تحتاجون إلیها «۴».

۴- روی الکلینی، عن المفضل بن عمر، قال: قال لی أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: اکتب و بُثّ علمک فی إخوانک، فإن متّ فأورث کتبک بنیک، فإنّه یأتی علی النّاس زمان هرج لا یأنسون فیه إلّا بکتبهم «۵».

إلی غیر ذلک من الأَحادیث الحاثة علی الکتابة.

و ممّا یؤسف له أنّ کثیراً من الکتّاب المعاصرین من أهل السنّة تصوّروا أنّ السنّة منحصرة فی الصحاح و المسانید.

و لکن هؤلاء بخسوا حق الشیعة و جهودهم فی جمع الأَحادیث النبویة التی صدرت عن أئمة أهل البیت (علیهم السلام)، فعندهم من السنّة ما لا یستهان بها، و خلو

---

(۱) جمع العلّامة المجلسی ما ورد من الأَثر حول کتاب علی- علیه السّلام- فی موسوعته بحار الأَنوار تحت عنوان باب جهات علومهم و ما عندهم من الکتب، لاحظ بحار الأَنوار: ۲۶- ۱۸ ذلک الباب، الحدیث ۱، ۱۰، ۱۲ و ۳۰.

(۲) الکافی: ۱- ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث، الحدیث ۸ ۱۱.

(۳) الکافی: ۱- ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث، الحدیث ۸ ۱۱.

(۴) الکافی: ۱- ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث، الحدیث ۸ ۱۱.

(۵) الکافی: ۱- ۵۲، کتاب فضل العلم، باب روایة الکتب و الحدیث، الحدیث ۸ ۱۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۹۶

الصحاح و المسانید منها لا یدل علی ضعفها لو لم یکن دلیلًا علی العکس.

و الذی یؤَید ذلک انّ شیعة أئمّة أهل البیت ما برحوا یکتبون الحدیث بعد رحیل الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و لم یقیموا لمنع الکتابة وزناً و لا قیمة، و أمّا غیرهم فقد تأخّروا عن تدوین السنّة بأزید من قرن و بدءوا بالتدوین و الکتابة فی عصر المنصور الدوانیقی.

مضاعفات منع التدوین

قد کان لمنع تدوین الحدیث آثار سلبیة نشیر إلی بعضها: الأَوّل: فسح المجال للَاحبار و الرهبان للتحدّث عن العهدین، و نشر بدع یهودیة، و سخافات مسیحیة، و أساطیر مجوسیة بین المسلمین، و ربّما نسبوها إلی الأَنبیاء و المرسلین، و أُخری إلی النبی- صلّی اللّه

عليه و آله و سلم-.

قال الدكتور أحمد أمين: اتصل بعض الصحابة بوهب بن منبه و كعب الأَحبار و عبد اللّه بن سلام، و اتصل التابعون بابن جريج، و هؤلاء كانت لهم معلومات رووا عن التوراة و الإِنجيل و شروحها و حواشيها، فلم ير المسلمون بأساً من أن يقصّوها بجانب آيات القرآن فكانت منبعاً من منابع التضخيم «۱».

فإذا كان بابُ التحدّث عن الرسول مؤصداً، فالناس بطبعهم يميلون إلى سماع أخبار من يماثل النبى كالأَنبياء و الأَوصياء، فإنّ إفشاء الاساطير بين المسلمين جاء كرد فعل طبيعى على ظاهرة المنع من سماع الحديث الصحيح.

الثانى: لم يكن المنع مختصاً بالخليفة عمر، بل أخذ المنع لنفسه هالة من

---

(۱) ضحى الإِسلام: ۲- ۱۳۹.

القداسة استمر إلى آخر العهد الأُموى، حتى أنّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى أبى بكر بن حزم بقوله: انظر ما كان من حديث رسول اللّه، فاكتبه، فأنّى خفت دروس العلم و ذهاب العلماء، و لا تقبل إلّا حديث النبى، و لتفشوا العلم، و لتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإنّ العلم لا يهلك حتى يكون سراً «۱».

و مع هذا التأكيد و الحث من الخليفة الأَموى فى نهاية القرن الأَوّل، كان للمنع أثره الباقى فى نفوس المسلمين إلى عهد المنصور الدوانيقى، ففى عصره اندفع المسلمون إلى تدوين الحديث بعد ما بلغ السيل الزبى، قال الذهبى: فى سنة ۱۴۳ شرع علماء الإِسلام فى هذا العصر فى تدوين الحديث و الفقه و التفسير، فصنف ابن جريج بمكة، و مالك «الموطأ» بالمدينة، و الأَوزاعى بالشام، و ابن أبى عروبة و حماد بن سلمة و غيرهما بالبصرة، و معمر باليمن، و سفيان الثورى بالكوفة، و صنّف ابن إسحاق المغازى، و صنف أبو حنيفة الفقه و الرأى، ثمَّ بعد يسير صنّف هشيم و الليث و ابن لهيعة، ثمّ ابن المبارك و أبو يوسف و ابن وهب، و كثر تدوين العلم و تبويبه و دوّنت كتب العربية و اللغة و التاريخ و أيام الناس، و قبل هذا العصر كان الأَئمّة يتكلّمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة «۲».

أ فبعد هذا يمكن حصر السنّة النبوية فيما جاء فى الصحاح و المسانيد، فإنّ العالم الإِسلامى حسب ما يذكر الذهبى اندفع فجأة بعد مضى ۱۴۳ سنة من هجرة النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- نحو التدوين، و من الطبيعى أن يفوتهم كثير من السنّة النبوية التى تركت دراستها و مكاتبتها و تدوينها تحت ضغط من الحكومة.

---

(۱) البخارى: الصحيح: باب كيف يقبض العلم، من أبواب كتاب العلم، ص ۳۶.

(۲) جلال الدين السيوطى، تاريخ الخلفاء: ۲۶۱- مرّ صدره فى ص ۹۳.

السنّة بين الإِفراط و التفريط

إنّ السنّة النبوية هى المصدر الثانى للتشريع و لها منزلتها و مكانتها، بيد انّ هناك أُناساً خرجوا عن حد الاعتدال، فمن مفرط يمنع التحدّث بها إلى مفرّط يجعلها فوق الكتاب الكريم و يقول: السنّة قاضية على الكتاب و ليس الكتاب بقاض على السنّة «۱».

حتى أنّ الامام الأَشعرى الذى نظم عقائد أهل السنّة يقول فى بيانها: السنّة لا تنسخ بالقرآن «۲».

و قال أيضاً: إنّ السنّة تنسخ القرآن و تقضى عليه، و انّ القرآن لا ينسخ السنّة و لا يقضى عليها «۳».

و لاـ یقصر عن ذلک ما نقله ابن عبد البر عن مکحول و الأوزاعی أنّهما قالا: القرآن أحوج إلی السنّة، من السنّة إلی القرآن الکریم «۴».

و هذا المنهج یجعل القرآن فی المرتبة الثانیة بالنسبة إلی الحدیث الذی یجعلونه أصلًا و الکتاب فرعاً، و ما هذا إلّا الإفراط فی جانب السنّة.

جوامع التشریع فی السنّة النبویة

اشتملت السنّة النبویة علی جوامع التشریع و صارت مبدأً فیاضاً لاستنباط کثیر من الاحکام، و نحن ننقل نماذج من هذا النوع من التشریع.

---

(۱) ابن قتیبة: تأویل مختلف الحدیث: ۱۹۹، و سنن الدارمی: ۱- ۱۴۵.

(۲) مقالات الاسلامیین: ۱- ۳۲۴.

(۳) مقالات الاسلامیین: ۲- ۲۵۱.

(۴) جامع بیان العلم: ۲۳۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۹۹

و قد استخرج ابن حجر العسقلانی الأَحادیث التی لها صلة بالأَحکام الشرعیة و دوّنها فی کتابه «بلوغ المرام فی أدلّة الأَحکام» و نحن نستعرض بعض ما ورد فی هذا الکتاب من الأصول و الکلّیات، و نذکر رقم الحدیث إلی جانبه: ۱- أبو سعید الخدری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ الماء طهور لا ینجّسه شیء».

(الحدیث ۲) ۲- أبو أُمامة الباهلی، قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ الماء لا ینجّسه شیء إلّا ما غلب علی ریحه و طعمه و لونه».

(الحدیث ۳) ۳- ابن عمر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا کان الماء قلّتین لم یحمل الخبث».

(الحدیث ۵) ۴- أبو واقد اللیثی قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: ما قُطِعَ من البهیمة و هی حیّة فهو میّت».

(الحدیث ۱۷) ۵- حذیفة بن الیمان قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا تشربوا فی آنیة الذهب و الفضة، و لا تأکلوا فی صحافهما».

(الحدیث ۱۸) ۶- أبو ثعلبة الخُشَنی قال: قلت یا رسول اللّه، إنّا بأرض قومٍ أهل کتاب، أ فنأکل فی آنیتهم؟ قال: «لا تأکلوا فیها، إلّا أن لا تجدوا غیرها، فاغسلوها، و کلوا فیها».

(الحدیث ۲۴) ۷- عن علی- علیه السّلام- أنّه قال: «لو کان الدین بالرأی لکان أسفل الخفّ أولی بالمسح من أعلاه».

(الحدیث ۶۵) ۸- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا وجد أحدکم فی بطنه شیئاً فأشکل علیه: أخرج منه شیءٌ أم لا؟ فلا یخرجَنَّ من المسجد حتی یسمع صوتاً أو یجد

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۰

ریحاً».

(الحدیث ۷۷) ۹- و عن عائشة قالت: کان رسول اللّه ص یذکر اللّه علی کلّ أحیانه.

(الحدیث ۸۴) ۱۰- عن ابن عباس انّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «یأتی أحدکم الشیطان فی صلاته، فینفخ فی مقعدته فیخیّل إلیه انّه أحدث، و لم یحدث، فإذا وجد ذلک فلا ینصرف حتی یسمع صوتاً أو یجد ریحاً».

(الحدیث ۸۹) ۱۱- عن جابر بن عبد اللّه أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «أعطیت خمساً لم یعطهن أحدٌ قبلی.. و جعلت لی الأَرض مسجداً و طهوراً، فأیّما رجل أدرکته الصلاة فلیصل» (الحدیث ۱۳۶) ۱۲- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «الصعید وضوء المسلم، و إن لم یجد الماءَ عشر سنین.

فإذا وجد الماء فلیتّق اللّه و لیمسَّه بشرته».

(الحدیث ۱۴۲) ۱۳- أبو هریرة قال: إنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «من أدرک من الصبح رکعة قبل أن تطلع الشمس فقد أدرک الصبح، و من أدرک رکعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرک العصر».

(الحدیث ۱۷۳) ۱۴- عن جبیر بن مطعم قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «یا بنی عبد منافٍ، لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البیت و صلّی أیّة ساعةٍ شاء من لیل أو نهار».

(الحدیث ۱۷۹) ۱۵- عن ابن مسعود قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «أفضل الأَعمال الصلاة فی أوّل وقتها».

(الحدیث ۱۸۳) ۱۶- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «ما بین المشرق و المغرب قبلة».

(الحدیث ۲۲۶)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۱

۱۷- عامر بن ربیعة قال: رأیت رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یصلّی علی راحلته حیث توجّهت به.

(الحدیث ۲۲۷) ۱۸- أبو هریرة، قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا وطئ أحدکم الأَذی بخفّیه فطهورهما التراب».

(الحدیث ۲۳۳) ۱۹- معاویة بن الحکم قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ هذه الصلاة لا یصلح فیها شیء من کلام الناس، إنّما هو التسبیح و التکبیر و قراءة القرآن».

(الحدیث ۲۳۴) ۲۰- عبادة بن الصامت قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا صلاة لمن لم یقرأ بأُمّ القرآن».

(الحدیث ۲۹۴) ۲۱- عمران بن حصین عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلی جنب، و إلّا فأوم».

(الحدیث ۳۴۷) ۲۲- أبو سعید الخدری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا شک أحدکم فی صلاته، فلم یدر کم صلّی أثلاثاً أم أربعاً؟ فلیطرح الشک، و لیبن علی ما استیقن.

ثمَّ یسجد سجدتین قبل أن یسلّم، فإن کان صلّی خمساً شفعن له صلاته، و إن کان صلّی تماماً کانتا ترغیماً للشیطان».

(الحدیث ۳۵۴) ۲۳- عبد اللّه بن جعفر مرفوعاً: من شکّ فی صلاته فلیسجد سجدتین بعد ما یسلم.

(الحدیث ۳۵۸) ۲۴- عمر عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «لیس علی من خلف الامام سهو، فإن سها الامام فعلیه و علی من خلفه».

(الحدیث ۳۶۰) ۲۵- عن ثوبان، عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: «لکلّ سهو سجدتان بعد ما یسلّم».

(الحدیث ۳۶۱)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۲

۲۶- عن ابن عمر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «صلّوا علی من قال لا إله إلّا اللّه، و صلّوا خلف من قال: لا إله إلّا اللّه».

(الحدیث ۴۵۰) ۲۷- عن علی قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إذا أتی أحدکم الصلاة و الإِمام علی حالٍ فلیصنع کما یصنع الامام».

(الحدیث ۴۵۱) ۲۸- عن ابن عباس قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا تقصروا الصلاة فی أقلّ من أربعة بُرُد، من

مکة إلی عُسفان».

(الحدیث ۴۶۴) ۲۹- و عن طارق بن شهاب أنّ رسول اللّه ص قال: «الجمعة حقّ واجب علی کلّ مسلم فی جماعة إلّا أربعة: مملوک و امرأة و صبی و مریض».

(الحدیث ۴۹۴) ۳۰- ابن عمر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لیس علی مسافر جُمُعة».

(الحدیث ۴۹۵) ۳۱- عن عائشة قالت: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «الفطر یوم یُفطِر الناس، و الأَضحی یوم یُضحّی الناس».

(الحدیث ۵۰۹) ۳۲- و عن حذیفة قال: نهی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أن نشرب فی آنیة الذهب و الفضة، و أن نأکل فیها، و عن لُبس الحریر و الدیباج، و أن نجلس علیه».

(الحدیث ۵۴۶) ۳۳- أبو موسی الأشعری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «أُحِلَّ الذهبُ و الحریرُ لِاناثِ أُمّتی و حُرِّم علی ذکورها».

(الحدیث ۵۵۰) ۳۴- عن علی- علیه السّلام- قال: «لیس فی البقر العوامل صدقة».

(الحدیث ۶۲۹) ۳۵- جابر عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «لیس فی ما دون خمس أواق من الورق صدقة، و لیس فیما دون خمس ذَوْدٍ من الإبل صدقة، و لیس فیما دون خمسة أوسق من التمر صدقة».

(الحدیث ۶۳۳)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۳

۳۶- سالم بن عبد اللّه عن أبیه عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «فیما سقت السماء و العیون أو کان عَثَرِیّاً، العُشر، و فیما سقی بالنضح نصف العشر».

(الحدیث ۶۳۵) ۳۷- و عن أبی موسی الأشعری و معاذ أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال لهما: «لا تأخذا فی الصدقة إلّا من هذه الأصناف الأربعة: الشعیر، و الحنطة و الزبیب و التمر».

(الحدیث ۶۳۶) ۳۸- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «و فی الرکاز الخمس».

(الحدیث ۶۴۳) ۳۹- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه انّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: فی کنز وجده رجل فی خربة «إن وجدته فی قریة مسکونة فعرّفه، و إن وجدته فی قریة غیر مسکونة ففیه و فی الرکاز الخمس».

(الحدیث ۶۴۴) ۴۰- ابن عمر قال: فرض رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- زکاة الفطر صاعاً من تمرٍ أو صاعاً من شعیر: علی العبد و الحرّ و الذکر و الأُنثی و الصغیر و الکبیر من المسلمین، و أمر بها أن تؤَدّی قبل خروج الناس إلی الصلاة.

(الحدیث ۶۴۶) ۴۱- أبو سعید الخدری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا تحلّ الصدقة لغنی إلّا لخمسة: لعاملٍ علیها، أو رجل اشتراها بماله، أو غارمٍ، أو غازٍ فی سبیل اللّه، أو مسکینٍ تصدّق علیه منها، فأهدی منها لغنیّ».

(الحدیث ۶۶۲) ۴۲- عبد المطلب بن ربیعة بن الحارث قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ الصدقة لا تنبغی لآل محمد، إنّما هی أوساخ الناس».

(الحدیث ۶۶۵) ۴۳- عمار بن یاسر قال: من صام الیوم الذی یُشَکّ فیه فقد عصی أبا القاسم- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

(الحدیث ۶۷۰) ۴۴- ابن عمر قال: سمعت رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یقول: «إذا رأیتموه فصوموا،

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۴

و إذا رأیتموه فأفطروا، فإن غمّ علیکم فاقدروا له».

(الحدیث ۶۷۱) ۴۵- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من نسی و هو صائم، فأکل أو شرب، فلیتمّ صومه،

فإنّما أطعمه اللّه و سقاه».

(الحديث ۶۸۸) ۴۶- و للحاكم: من أفطر فی رمضان ناسياً فلا قضاء عليه و لا كفّارة.

(الحديث ۶۸۹) ۴۷- و عن عائشة أنّ النبی قال: «من مات و عليه صيام صام عنه وليّه».

(الحديث ۶۹۷) ۴۸- و عن أبی هريرة انّ رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- قال: «لا يحلّ للمرأة أن تصوم و زوجها شاهد إلّا بإذنه».

(الحديث ۷۰۳) ۴۹- عن ابن عباس انّ امرأة من جهينة جاءت إلی النبی- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- فقالت: إنّ أُمّی نذرت أن تحج، فلم تحجّ حتی ماتت، أ فأحجّ عنها؟ قال: «نعم، حجّی عنها، أ رأيت لو كان علی أُمّك دين، أ كنتِ قاضيته؟ اقضوا اللّه، فاللّه أحقّ بالوفاء».

(الحديث ۷۳۳) ۵۰- عن ابن عباس قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم-: «أيّما صبیّ حج ثمّ بلغ الحنث، فعليه أن يحجّ حجّة أُخری، و أيّما عبد حجّ ثمّ أُعتق، فعليه أن يحجّ حجّةً أُخری».

(الحديث ۷۳۴) ۵۱- ابن عباس قال: خطبنا رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- فقال: «إنّ اللّه كتب عليكم الحج» فقام الأَقرع بن حابس فقال: أ فی كل عام يا رسول اللّه؟ قال: «لو قلتها لوجبت.

الحجّ مرّةً، فما زاد فهو تطوّع».

(الحديث ۷۳۷) ۵۲- و عن ابن عمر أنّ رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- سئل ما يلبس المحرم من الثياب؟ قال: «لا- يلبس القميص و لا العمائم و لا السراويلات و لا البرانس و لا

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۵

الخفاف، إلّا أحدٌ لا يجد نعلين فليلبس الخُفّين و ليقطعهما أسفل من الكعبين، و لا تلبسوا شيئاً من الثياب مسّه الزعفران و لا الورس».

(الحديث ۷۴۸) ۵۳- جابر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم-: «نحرت هاهنا، و منی كلّها منحر، فانحروا فی رحالكم؛ و وقفت هاهنا و عرفة كلّها موقف؛ و وقفت هاهنا و جمعٌ كلّها موقف».

(الحديث ۷۶۱) ۵۴- جابر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم-: «إنّ اللّه حرّم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأَصنام».

(الحديث ۸۰۱) ۵۵- ابن مسعود قال: سمعت رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- يقول: «إذا اختلف المتبايعان و ليس بينهما بيّنة، فالقول ما يقول ربّ السلعة أو يتتاركان».

(الحديث ۸۰۲) ۵۶- أبو مسعود الأَنصاری انّ رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- نهی عن ثمن الكلب، و مهر البغیّ، و حلوان الكاهن.

(الحديث ۸۰۳) ۵۷- أبو هريرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم-: «إذا وقعت الفأرة فی السمن، فإن كان جامداً فألقوها و ما حولها، و إن كان مائعاً فلا تقربوه.

(الحديث ۸۰۷) ۵۸- عائشة قالت: قال رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم-:».. ما كان من شرط ليس فی كتاب اللّه فهو باطل، و إن كان مائة شرط، قضاء اللّه أحقّ، و شرط اللّه أوثق، و إنّما الولاء لمن أعتق».

(الحديث ۸۰۹) ۵۹- عن ابن عمر انّ رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- نهی عن بيع الولاء و عن هبته.

(الحديث ۸۱۵) ۶۰- عن أبی هريرة قال: نهی رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- عن بيع الحصاة و عن بيع الغرر.

(الحديث ۸۱۶) ۶۱- عن أبی هريرة: انّ رسول اللّه- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- قال: «من اشتری طعاماً فلا يبعه

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۶

حتی يكتاله».

(الحدیث ۸۱۷) ۶۲- عن أبی هریرة: نهی رسول اللّه ص عن بیعتین فی بیعةٍ.

(الحدیث ۸۱۸) ۶۳- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا یحلّ سلفٌ و بیع، و لا شرطان فی بیع، و لا ربح ما لم یضمن، و لا بیع ما لیس عندک».

(الحدیث ۸۲۰) ۶۴- عن جابر انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- نهی عن المحاقلة و المزابنة و المخابرة و عن الثنیا، إلّا أن تُعلم.

(الحدیث ۸۲۵) ۶۵- أبو سعید الخدری انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- نهی عن شراء ما فی بطون الانعام حتی تضع، و عن بیع ما فی ضروعها، و عن شراء العبد و هو آبق، و عن شراء المغانم حتی تقسم، و عن شراء الصدقات حتی تقبض، و عن ضربة الغائص.

(الحدیث ۸۴۱) ۶۶- ابن مسعود قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا تشتروا السمک فی الماء فإنّه غرر».

(الحدیث ۸۴۲) ۶۷- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من أقال مسلماً بیعته أقال اللّه عثرته».

(الحدیث ۸۴۵) ۶۸- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «البائع و المبتاع بالخیار حتی یتفرّقا إلّا أن تکون صفقة خیار».

(الحدیث ۸۴۷) ۶۹- عن جابر قال: لعن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- آکل الربا و موکله و کاتبه و شاهدیه، و قال: هم سواء.

(الحدیث ۸۴۹) ۷۰- عبادة بن الصامت قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «الذهب بالذهب، و الفضة بالفضة، و البُرُّ بالبرّ، و الشعیر بالشعیر، و التمر بالتمر، و الملح بالملح، مثلًا بمثل، سواءً بسواءٍ، یداً بیدٍ فإذا اختلفت هذه الأَصناف فبیعوا کیف شئتم إذا کان

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۷

یداً بید».

(الحدیث ۸۵۳) ۷۱- ابن عمر عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: «من ابتاع نخلًا بعد أن تؤَبّر فثمرتها للبائع الذی باعها إلّا أن یشترط المبتاع».

(الحدیث ۸۷۳) ۷۲- عن ابن عباس.. قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من أسلف فی تمرٍ فلیسلف فی کیل معلوم، و وزن معلوم، إلی أجل معلوم».

(الحدیث ۸۷۴) ۷۳- عن علی- علیه السّلام- قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «کلّ قرض جرّ منفعة فهو رباً».

(الحدیث ۸۸۱) ۷۴- أبو هریرة قال: سمعنا رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یقول: «من أدرک ماله بعینه عند رجل قد أفلس فهو أحقّ به من غیره».

(الحدیث ۸۸۴) ۷۵- عمرو بن الشرید عن أبیه قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لیّ الواجد یحلّ عرضه و عقوبته».

(الحدیث ۸۸۷) ۷۶- عمرو بن عوف المزنی انّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «الصلح جائز بین المسلمین إلّا صلحاً حرّم حلالًا أو أحلّ حراماً، و المسلمون علی شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالًا أو أحلّ حراماً».

(الحدیث ۸۹۴) ۷۷- أبو ذر قال: قال لی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «قل الحقّ و لو کان مُرّاً».

(الحدیث ۹۱۰) ۷۸- سمرة بن جندب قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «علی الید ما أخذت حتی تؤَدّیه». (الحدیث ۹۱۱) ۷۹- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «أدّ الأَمانة إلی من ائتمنک، و لا تخن من خانک».

(الحدیث ۹۱۲) ۸۰- عروة بن الزبیر عن رجل من أصحاب رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.. و قال: «لیس لعِرقِ ظالمٍ حقّ».

(الحدیث ۹۱۹)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۰۸

۸۱- أبو بکرة، انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال فی خطبته یوم النحر بمنی: «إنّ دماءکم و أموالکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا فی بلدکم هذا».

(الحدیث ۹۲۱) ۸۲- جابر بن عبد اللّه قال: قضی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بالشفعة فی کلّما لم یُقْسَم.

فإذا وقعت الحدود و صرّفت الطرق فلا شفعة.

(الحدیث ۹۲۲) ۸۳- عائشة، قالت: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من عمّر أرضاً لیست لأَحد فهو أحقّ بها».

(الحدیث ۹۴۱) ۸۴- سعید بن زید عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من أحیا أرضاً میتة فهی له».

(الحدیث ۹۴۲) ۸۵- عن ابن عباس.. انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «لا حمی إلّا للّه و لرسوله».

(الحدیث ۹۴۳) ۸۶- ابن عباس قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا ضرر و لا ضرار».

(الحدیث ۹۴۴) ۸۷- عبد اللّه بن مغفّل انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «من حفر بئراً فله أربعون ذراعاً عطناً لماشیته».

(الحدیث ۹۴۷) ۸۸- عن رجل من الصحابة.. قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «الناس شرکاء فی ثلاثة: فی الکلاء و الماء و النار».

(الحدیث ۹۵۰) ۸۹- جابر عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «إذا استهلّ المولود ورث».

(الحدیث ۹۷۹) ۹۰- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لیس للقاتل من المیراث شیء».

(الحدیث ۹۸۰) ۹۱- معاذ بن جبل قال: قال النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ اللّه تصدّق علیکم بثلث

أموالکم عند وفاتکم زیادة فی حسناتکم».

(الحدیث ۹۸۹) ۹۲- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «من أودع ودیعة فلیس علیه ضمان».

(الحدیث ۹۹۲) ۹۳- ابن عمر قال: نهی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- عن الشغار.

(الحدیث ۱۰۱۴) ۹۴- ابن عباس عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «إنّ اللّه تعالی وضع عن أُمتی الخطأ و النسیان و ما استکرهوا علیه».

(الحدیث ۱۱۱۳) ۹۵- عن جابر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا طلاق إلّا بعد نکاح، و لا عتق إلّا بعد ملک».

(الحدیث ۱۱۱۷) ۹۶- عن عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا نذر لابن آدم فیما لا یملک، و لا عتق له فی ما لا یملک، و لا طلاق له فی ما لا یملک».

(الحدیث ۱۱۱۹) ۹۷- عائشة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، و عن الصغیر حتی یکبر، و عن المجنون حتی یَعْقل أو یُفیق».

(الحدیث ۱۱۲۰) ۹۸- فاطمة بنت قیس عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی المطلقة ثلاثاً: لیس لها سکنی و لا نفقة.

(الحدیث ۱۱۳۷) ۹۹- أبو هریرة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «الولد للفراش و للعاهر الحجر».

(الحدیث ۱۱۵۳) ۱۰۰- و عن ابن عباس انّ النبی قال: «.. و یحرم من الرضاعة ما یحرم من النسب».

(الحدیث ۱۱۶۲) ۱۰۱- ابن عباس قال: لا رضاع إلّا فی الحولین.

(الحدیث ۱۱۶۴)

۱۰۲- ابن مسعود قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا رضاع إلّا ما أنشز العظم و أنبت اللحم».

(الحدیث ۱۱۶۵) ۱۰۳- ابن مسعود قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا یحلّ دم امرئ مسلم یشهد أن لا إله إلّا اللّه و انّی رسول اللّه إلّا بإحدی ثلاث: الثیب الزانی، و النفس بالنفس، و التارک لدینه المفارق للجماعة».

(الحدیث ۱۱۸۷) ۱۰۴- عن علی- علیه السّلام-:».. المؤمنون تتکافأ دماؤهم، و یسعی بذّمتهم أدناهم، و هم یدٌ علی من سواهم، و لا یقتل مؤمن بکافر، و لا ذو عهد فی عهده».

(الحدیث ۱۱۹۳) ۱۰۵- ابن عباس قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من قُتل فی عمیّاً أو رمیّاً بحجر أو سوطٍ أو عصاً، فعقله عقل الخطأ، و من قتل عمداً فهو قودٌ، و من حال دونه فعلیه لعنة اللّه».

(الحدیث ۱۲۰۰) ۱۰۶- عمرو بن شعیب عن أبیه عن جدّه انّ النبی قال: «عقل أهل الذمة نصف عقل المسلمین.. و عقل المرأة مثل عقل الرجل حتی یبلغ الثلث من دیتها».

(الحدیث ۱۲۱۳) ۱۰۷- عن ابن عباس قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من بدّل دینه فاقتلوه».

(الحدیث ۱۲۲۹) ۱۰۸- عن علی- علیه السّلام-: «ادرءوا الحدود بالشبهات».

(الحدیث ۱۲۴۷) ۱۰۹- عائشة قالت: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا تقطع ید سارق إلّا فی ربع دینار فصاعداً».

(الحدیث ۱۲۵۳) ۱۱۰- جابر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لیس علی خائن و لا مختلس و لا منتهب قطع».

(الحدیث ۱۲۵۷)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۱۱

۱۱۱- ابن عمر عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «کلّ مسکر خمر، و کلّ مسکر حرام».

(الحدیث ۱۲۷۳) ۱۱۲- جابر قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «ما أسکر کثیره فقلیله حرام».

(الحدیث ۱۲۷۴) ۱۱۳- أمّ سلمة عن النبی صقال: «إنّ اللّه لم یجعل شفاءکم فی ما حرّم علیکم».

(الحدیث ۱۲۷۶) ۱۱۴- أنس، انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «جاهدوا المشرکین بأموالکم و أنفسکم و ألسنتکم».

(الحدیث ۱۲۸۴) ۱۱۵- عائذ بن عمرو المزنی عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «الإسلام یعلو و لا یعلی».

(الحدیث ۱۳۳۴) ۱۱۶- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا سبق إلّا فی خفٍّ أو نصل أو حافر».

(الحدیث ۱۳۴۱) ۱۱۷- أبو هریرة قال: قال النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «کلّ ذی ناب من السباع فأکله حرام».

(الحدیث ۱۳۴۴) ۱۱۸- ابن عباس عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «کلّ ذی مخلب من الطیر فأکله حرام».

(الحدیث ۱۳۴۵) ۱۱۹- ابن عمر قال: نهی رسول اللّه عن الجلّالة و ألبانها.

(الحدیث ۱۳۵۲) ۱۲۰- أبو سعید الخدری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «ذکاة الجنین ذکاة أُمّه».

(الحدیث ۱۳۶۸) ۱۲۱- ثابت بن الضحاک قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-:».. لا وفاء لنذر فی معصیة اللّه، و لا فی قطیعة رحم، و لا فیما لا یملک ابن آدم».

(الحدیث ۱۴۰۵)

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۱۲

۱۲۲- عن أبی بکرة عن النبی صقال: «لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

(الحدیث ۱۴۲۲) ۱۲۳- البیهقی بإسناد صحیح: البیّنة علی المدّعی و الیمین علی من أنکر.

(الحدیث ۱۴۳۷) ۱۲۴- سمرة بن جندب قال: قال النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من ملک ذا رحم محرم فهو حرّ».

(الحدیث ۱۴۵۴) ۱۲۵- أبو هریرة قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إیّاکم و الظن، فإنّ الظنّ أکذب الحدیث».

(الحدیث ۱۵۱۶) هذا ما روته أهل السنّة من جوامع الکلم للنبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی مجال التشریع، و قد فاتهم کثیر من کلامه و أحادیثه فی ذلک المجال، و لکن العترة الطاهرة الّذین هم حملة السنّة و عیبة علم الرسول، رووا جوامع کلم کثیرة عن الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی مضمار التشریع، سنستعرضها عند البحث فی أدوار الفقه الشیعی.

النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الاجتهاد

اشارة

الاجتهاد: هو استنباط الحکم من الأدلّة الشرعیة، کالکتاب و السنّة ببذل الجهد و التفکیر، و المجتهد یخطئ و یصیب شأن کلّ إنسان غیر معصوم، و إن کان المخطی مأجوراً کالمصیب، إنّما الکلام فی أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- هل کان مجتهداً فی بیان الحکم الشرعی کالآخرین یخطئ و یصیب، أو أنّ علمه بعقائد الدین و أحکامه علی صعید أغناه عن الاجتهاد؟ و الإمعان فیما سنتلوه علیک من النصوص یدعم النظر الثانی: أ- قال سبحانه ": وَ لَوْ لٰا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طٰائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ

یُضِلُّوکَ وَ مٰا یُضِلُّونَ إِلّٰا أَنْفُسَهُمْ وَ مٰا یَضُرُّونَکَ مِنْ شَیْءٍ وَ أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلَیْکَ الْکِتٰابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ عَلَّمَکَ مٰا لَمْ تَکُنْ تَعْلَمُ وَ کٰانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظِیماً «"۱».

و قد ذکر المفسّرون أسباب نزول متعدّدة لهذه الآیة تجمعها أنّها رفعت إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- واقعة کان الحق فیها غیر واضح، فأراه اللّه سبحانه حقیقة الواقع الذی تخاصم فیها المتحاکمان و علّله بقوله ": وَ لَوْ لٰا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طٰائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ یُضِلُّوکَ."

ففضل اللّه و رحمته صدّاه عن الحکم بالباطل، و هل کان فضله سبحانه و رحمته مختصین بهذه الواقعة، أو انّهما خیّما علیه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- طیلة عمره الشریف؟ مقتضی قوله سبحانه فی ذیل الآیة ": وَ کٰانَ فَضْلُ اللّٰهِ عَلَیْکَ عَظِیماً) هو انّه حظی بهما طیلة عمره الشریف.

فهو فی کلّ الحوادث و الوقائع یحکم بمرّ الحق و نفس الواقع مؤیداً من قبل اللّه، و من اختص بهذه المنزلة الکبیرة فقد استغنی عن الاجتهاد المصیب تارة و المخطئ أُخری.

ب- انّه سبحانه یخاطب النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بقوله ": ثُمَّ جَعَلْنٰاکَ عَلیٰ شَرِیعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهٰا وَ لٰا تَتَّبِعْ أَهْوٰاءَ الَّذِینَ لٰا یَعْلَمُونَ «"۲».

و الشریعة هی طریق ورود الماء، و الأمر أمر الدین و معنی الآیة أنّه تبارک و تعالی أورد النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- علی طریق موصل للشریعة قطعاً، و من حظی بتلک المنزلة، فما یصدر عنه إنّما یصدر عن واقع الدین لا عن الدین المظنون الذی یخطئ و یصیب، و لیست تلک الخصیصة من خصائصه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فقط بل قد حظی بها معظم الأنبیاء، قال سبحانه ": لِکُلٍّ جَعَلْنٰا مِنْکُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهٰاجاً «"۳».

---

(۱) النساء: ۱۱۳.

(۲) الجاثیة: ۱۸.

(۳) المائدة: ۴۸.

ج- إنّ طبيعة الاجتهاد خاضعة للنقاش و النقد، فلو اجتهد النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى بعض الاحكام فنظره كغيره قابل للنقد و النقاش، و معه كيف يكون حلال محمد حلالًا إلى يوم القيامة و حرامه حراماً إلى يوم القيامة، و كيف تكون شريعته خاتمة الشرائع؟! كلّ ذلك يعرب عن أنّ نسبة الاجتهاد إلى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بعيدة عن الصواب، و إنّما يتفوّه بها من ليس له أدنى إلمام بمقامات الأنبياء، لا سيما خاتم النبيين أفضل الخليقة.

قال الشوكانى: اختلفوا فى جواز الاجتهاد للأنبياء فى الأحكام الشرعية على مذاهب: المذهب الأوّل: ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحى، و قد قال سبحانه ": إِنْ هُوَ إِلّا وَحْىٌ يُوحى «"۱».

و الضمير يرجع إلى النطق المذكور قبله بقوله ": وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى "و قد حكى هذا المذهب الأُستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأى، و قال القاضى فى «التقريب»: كلّ من نفى القياس أحال تعبّد النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بالاجتهاد.

قال الزركشى: و هو ظاهر اختيار ابن حزم.

و احتجّوا أيضاً بأنّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كان إذا سُئل ينتظر الوحى و يقول: «ما أنزل علىَّ فى هذا شىء» كما قال لما سئل عن زكاة الحمير فقال: لم ينزل علىّ إلّا هذه الآية الجامعة ": فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ. وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ «"۲».

و كذا انتظر الوحى فى كثير ممّا سئل عنه، و من الذاهبين إلى هذا المذهب أبو على و أبو هاشم «۳».

---

(۱) النجم: ۴.

(۲) الزلزلة: ۷ و ۸.

(۳) الشوكانى: إرشاد الفحول: ۲۲۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۱۵

أقول: لقد لخّص الشوكانى ما ذكره ابن حزم فى ذلك المجال و قال: إنّ من ظنّ بأنّ الاجتهاد يجوز لهم فى شرع شريعة لم يوح إليهم فيها فهو كفر عظيم، و يكفى فى إبطال ذلك أمره تعالى نبيه أن يقول ": إِنْ أَتَّبِعُ إِلّا ما يُوحى إِلَىَّ «"*۱» و قوله ": وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى. إِنْ هُوَ إِلّا وَحْىٌ يُوحى «"۲».

و قوله ": وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ. لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ «"۳».

و انّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كان يسأل عن الشىء، فينتظر الوحى، و يقول: «و ما نزل علىّ فى هذا شىء» ذلك فى حديث زكاة الحمير و ميراث البنتين مع العم و الزوجة، و فى أحاديث جمّة «۴».

و قبل أن أذكر «المذهب الثانى الوارد فى كلام الشوكانى» أُشير إلى كلمة للعلّامة الحلّى التى تعرب عن موقف الإمامية فى المسألة.

قال (رحمه الله) بعد تعريف الاجتهاد: و لا- يصح (الاجتهاد) فى حقّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و به قال: الجبائيان لقوله تعالى ": وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى "و لأنّ الاجتهاد إنّما يفيد الظن، و هو- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- قادر على تلقّيه من الوحى، و انّه كان يتوقّف فى كثير من الاحكام حتى يرد الوحى، فلو ساغ له الاجتهاد، لصار إليه، لأنّه أكثر ثواباً، و لأنّه لو جاز له (الاجتهاد) لجاز لجبرئيل- عليه السّلام-، و ذلك يسدّ باب الجزم بأنّ الشرع الذى جاء به محمد- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من اللّه تعالى.

و لأنّ الاجتهاد قد يخطئ و قد يصيب، و لا يجوز تعبّده ص به، لأنّه يرفع الثقة بقوله.

و كذلك لا يجوز لأحد من الأئمّة الاجتهاد عندنا، لأنّهم معصومون، و إنّما

---

(۱) الانعام: ۵۰.

(۲) النجم: ۳ و ۴.

(۳) الحاقة: ۴۶۴۴.

(۴) ابن حزم: الاحكام فى أُصول الأَحكام: ۵- ۱۲۳-

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۱۶

أخذوا الاحكام بتعليم الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أو بإلهام من اللّه تعالى «۱».

المذهب الثانى: انّه يجوز لنبينا- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و لغيره من الأَنبياء الاجتهاد و إليه ذهب الجمهور و احتجوا بالوجوه التالية: الأَوّل: انّ اللّه سبحانه خاطب نبيه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كما خاطب عباده، و ضرب له الأَمثال و أمره بالتدبّر و الاعتبار، و هو من أجلّ المتفكّرين فى آيات اللّه و أعظم المعتبرين.

أقول: إنّ ما ضرب به من الأَمثال جلّها من باب «إيّاك أعنى و اسمعى يا جارة» و هل يصحّ أن يقال انّه سبحانه أراد بقوله ": لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ لَتَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ «۲» مع أنّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- ممّن هداه اللّه "وَ مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ «۳».

على أنّه سبحانه أمر بالتفكّر و التدبّر فيما يرجع إلى العوالم الغيبية و الأَسرار المكنونة فى الطبيعة و أنّى ذلك من التفكّر فى الأَحكام الشرعية.

الثانى: انّ المراد من قوله ": وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى. إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحى) هو القرآن، لأَنّهم قالوا إنّما يعلّمه بشر، و لو سلم لم يدل على نفى اجتهاده، لَانّه (صلى الله عليه و آله و سلم) إذا كان متعبّداً بالاجتهاد بالوحى لم يكن نطقاً عن الهوى، بل عن الوحى.

أقول: إنّ قوله سبحانه ": وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى "و إن كان وارداً فى مورد القرآن، و لكنّه آب عن التخصيص بدلالة انّ ورود التخصيص عليه يستلزم الاستهجان، فلو قيل النبى لا ينطق عن الهوى إلّا فى غير مورد القرآن لرأيت التخصيص مستهجناً على أنّ الدليل ليس منحصراً بهذه الآية، و قد استعرضنا

---

(۱) العلّامة الحلّى: مبادى الأصول: ۵۱.

(۲) الزمر: ۶۵.

(۳) الزمر: ۳۷.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۱۷

الدلائل السابقة.

نعم لو ثبت انّ الوحى أمره بالاجتهاد، لكان ما يفتى به إفتاءً منتهياً إلى الوحى الإجمالى، و لكن الكلام فى صدور الترخيص له.

الثالث: إذا جاز لغيره من الأُمّة أن يجتهد بالإجماع مع كونه معرضاً للخطإ، فلَان يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأَولى.

أقول: إنّ هذا الاستدلال من الوهن بمكان، لَانّ غير النبى يجتهد لانحصار باب المعرفة به، و هذا بخلاف النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فإنّ أمامه طرقاً كثيرة إلى الحقّ أوضحها الوحى.

الرابع: الاستدلال ببعض الأَمثلة التى تدلّ بظاهرها على أنّ النبى اجتهد فى الحكم الشرعى، و سيوافيك توضيح بعضها «۱».

ثمّ إنّ هناك مذهباً ثالثاً يدعى مذهب الوقف عن القطع بشىء فى ذلك، و زعم الصيرفى فى شرح الرسالة، انّه مذهب الشافعى، لأَنّه حكى الأَقوال و لم يختر شيئاً منها، و اختار هذا القاضى أبو بكر الباقلانى و الغزالى «۲».

اجتهاد النبى و تسرّب الخطأ إليه

قد سبق انّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى غنى عن الاجتهاد فى الأَحكام و انّه سبحانه أورده على منهل الشريعة، فأمر باتّباعها،

و لو افترضنا جواز الاجتهاد عليه، فهل يمكن أن يتسرّب إليه الخطأ أو لا؟ ذهبت الإمامية إلى صيانة اجتهاده (على فرض جواز الاجتهاد له) عن

---

(۱) إرشاد الفحول: ۲۲۵.

(۲) المصدر السابق: ۲۲۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۱۸

الخطأ، و استدل عليه المحقّق بوجوه: الأوّل: انّه معصوم من الخطأ عمداً و نسياناً بما ثبت فی الكلام، و مع ذلك يستحيل عليه الغلط.

الثانی: إنّنا مأمورون باتّباعه، فلو وقع منه الخطأ فی الأحكام لزم الأمر بالعمل بالخطإ و هو باطل.

الثالث: لو جاز ذلك الخطأ لم يبق وثوق بأوامره و نواهيه، فيؤدی ذلك إلى التنفير عن قبول قوله «۱».

ثمَّ إنَّ المخالف استدل بوجوه، منها: الأوّل: قوله تعالى ": إِنَّمٰا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحىٰ إِلَيَّ «"*۲».

أقول: إنّ وجه المماثلة ليس تطرّق الخطأ بل عدم استطاعته- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- إلى تحقيق كلّ ما يقترحون عليه من المعاجز و الآيات حيث أرادوا منه أن يأتى لهم بكلّ ما يقترحون عليه من عجائب الأمور، فوافقه الآية بأنّه بشر مثلكم، و الفرق انّه يوحى إليه دونهم، فكيف يتمكّن من القيام بما يقترحون عليه من المعاجز و الآيات بلا إذن منه سبحانه.

الثانی: قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «فمن قضيتُ له بشیء من حقّ أخيه، فلا يأخذنّ إنّما أقطع له به قطعة من النار» و هذا يدلّ على أنّه يجوز منه الغلط فی الحكم «۳».

أقول: إنّ النبی- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كان مأموراً بالقضاء بما أدّى إليه البيّنة و اليمين، فما يقضى به هو نفس الحكم الشرعی فی باب القضاء سواء أ كان مطابقاً للواقع أم لم يكن، فإنّه كان مأموراً فی فصل الخصومات بالظواهر لا بالبواطن.

و بذلك يعلم انّه لو سوّغنا الاجتهاد للنبی- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- لم يخطئ فی مجال الإفتاء، بل ينتهى إلى نفس الواقع.

و أمّا باب القضاء، فاتّفق الجميع على أنّه كان مأموراً بالظواهر دون البواطن سواء أ كانت الظواهر مطابقة للواقع أم لا مصالح فی ذلك. مع العلم بحقيقة الحال.

---

(۱) المحقق الحلّی: معارج الأصول: ۱۱۸ ۱۱۹.

(۲) الكهف: ۱۱۰.

(۳) الوسائل: ۱۸- ۱۶۹ ح ۳، الباب ۲ من أبواب كيفية الحكم.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۱۹

العلم بالملاك غير الاجتهاد

قد تحدثنا آنفاً عن الاجتهاد، و عرفت أنّه عبارة عن استخراج الحكم من الكتاب و السنّة و هو قد يخطئ و قد يصيب، و ليس الحكم المستخرج مصيباً للواقع على الإطلاق.

نعم هناك أمر آخر اختصّ اللّه نبيّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بهذه الكرامة و هو انّه أدّب رسوله فأحسن تأديبه، و علّمه مصالح الاحكام و مفاسدها، و أوقفه على ملاكاتها و مناطاتها، و لمّا كانت الأحكام تابعة لمصالح و مفاسد كامنة فی متعلّقاتها و قد أطلع اللّه نبيه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- عليها مع اختلاف درجاتها و مراتبها، لا يكون الاهتداء إلى أحكامه سبحانه عن طريق الوقوف على عللها، بأقصر من الطرق التی وقف بها النبی- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- على حلاله و حرامه.

و إلی هذا یشیر الإمام أمیر المؤمنین- علیه السّلام- بقوله: «و عقلوا الدین عقل وعائه و رعایة لا عقل سماع و روایة، فإنّ رواة العلم کثیر و رعاته قلیل» «۱».

فما ورد عنه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- من التشریع، فإنّما هو تشریع بالعلم بالملاک، و بإذن خاص منه سبحانه، و قد ورد فی السنّة الشریفة: ۱- إنّ اللّه فرض الصلاة رکعتین رکعتین، لیکون المجموع عشر رکعات،

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة رقم ۲۳۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۰

فأضاف رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إلی الرکعتین رکعتین، و إلی المغرب رکعة.

۲- إنّ اللّه فرض فی السنّة صوم شهر رمضان، و سنّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- صوم شعبان، و ثلاثة أیام من کلّ شهر.

۳- إنّ اللّه حرم الخمر بعینها، و حرّم رسول اللّه المسکر من کلّ شراب.

۴- إنّ اللّه فرض الفرائض فی الإرث، و لم یقسم للجد شیئاً، و لکن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أطعمه السدس «۱».

و لیس هذا اللون من التشریع اجتهاداً منه و لا منافیاً لاختصاص التشریع باللّه سبحانه، لما عرفت من أنّ التسنین فی هذه المقامات إنّما هو بتعلیم منه سبحانه بملاکات الاحکام و إذنه.

أسئلة و أجوبة

الأوّل: ربما یتراءی من بعض تفسیر الآیات و الروایات انّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- اجتهد فی بعض الاحکام

ثمّ وافاه النص علی الخلاف.

قال سبحانه ": مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ أَنْ یَکُونَ لَهُ أَسْریٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْأَرْضِ تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنْیٰا وَ اللّٰهُ یُرِیدُ الْآخِرَةَ وَ اللّٰهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ «"۲».

"لَوْ لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فِیمٰا أَخَذْتُمْ عَذٰابٌ عَظِیمٌ «"۳». فَکُلُوا مِمّٰا غَنِمْتُمْ حَلاٰلاً طَیِّباً وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ «۴».

نزلت الآیات فی غزوة بدر حیث استشار الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- صحابته فی أمر

---

(۱) الکلینی: أُصول الکافی: ۱ ۲۱۰- ۲۰۹.

(۲) الأَنفال: ۶۷.

(۳) الأَنفال: ۶۸ و ۶۹.

(۴) الأَنفال: ۶۸ و ۶۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۱

الاسری، فقال أبو بکر: عشیرتک فأرسلهم، و قال عمر: اقتلهم، ففاداهم رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، فأنزل اللّه معاتباً له و لصحابته بقوله ": مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ أَنْ یَکُونَ لَهُ أَسْریٰ. "..

رواه أهل السیر، و أخرج مسلم و أحمد حدیثاً فی ذلک «۱».

التحلیل یتوقف علی توضیح مفاد الآیات، و هو انّ السنّة الجاریة فی الأَنبیاء الماضین (علیهم السلام) هی انّهم إذا حاربوا أعداءهم، و ظفروا بهم ینکلونهم بالقتل لیعتبر من وراءهم، فیکفّوا عن معاداة اللّه و رسوله، و کانوا لا یأخذون أسری حتی یثخنوا فی الأَرض، و یستقر دینهم بین الناس، فإذا بلغوا تلک الغایة لم یکن مانع من الأَسر، ثمّ المن أو الفداء، کما قال تعالی فی سورة أُخری مخاطباً

المسلمین عند ما علا أمر الإسلام و ضرب بجرانه بالحجاز و الیمن ": فَإِذٰا لَقِیتُمُ الَّذِینَ کَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقٰابِ حَتّٰی إِذٰا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثٰاقَ فَإِمّٰا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمّٰا فِدٰاءً «"۲».

فعلم من ذلک انّ مقتضی الجمع بین الآیتین هو ممنوعیة أخذ الاسری قبل الإثخان فی الأَرض و جوازه، ثمّ المن، أو الفداء بعد الإثخان.

إذا عرفت ذلک فهلمّ معی نبحث فی مفاد الآیات الثلاث، فنقول: أوّلًا: انّ اللوم انصبَّ علی أخذ الاسری لا علی الفداء.

ثانیاً: انّ اللوم لم یتوجّه إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أبداً و إنّما توجّه إلی مَنْ أخذ الاسری.

و الشاهد علی الأَمر الأوّل قوله ": مٰا کٰانَ لِنَبِیٍّ أَنْ یَکُونَ لَهُ أَسْریٰ حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْأَرْضِ "أی الأَمر الممنوع هو أخذ الاسری فقط لا الفداء و المن، و إلّا لکان له عطف الفداء و المن علیه، و لو کان الممنوع هو الفداء لما قال سبحانه فی الآیة الثالثة ": فَکُلُوا مِمّٰا غَنِمْتُمْ حَلٰالًا طَیِّباً وَ اتَّقُوا اللّٰهَ إِنَّ اللّٰهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ "و من الواضح

---

(۱) مناع القطان: تاریخ التشریع الإسلامی: ۹۹.

(۲) محمد: ۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۲

أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لم یکن له أیّ دور فی أخذ الاسری، بل کان هو القائد و المجاهدون هم الذی یأخذون الاسری قبل الإثخان فی الأَرض بالقتل و التنکیل.

و الشاهد علی الأَمر الثانی قوله سبحانه ": لَوْ لٰا کِتٰابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فِیمٰا أَخَذْتُمْ عَذٰابٌ عَظِیمٌ."

و المخاطب هم المقاتلون لا النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

أضف إلی ذلک قوله ": تُرِیدُونَ عَرَضَ الدُّنْیٰا وَ اللّٰهُ یُرِیدُ الْآخِرَةَ."

فملخّص القول: إنّ اللوم انصبَّ علی أخذ الاسری من قبل المقاتلین المجاهدین علی هذا العمل، و لم یکن للنبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أیّ دور فی ذلک.

و أمّا الروایات الواردة، فهی مختلفة جدّاً لا یمکن الرکون إلی الخصوصیات الواردة فیها.

و قد اختلفت التفاسیر حسب اختلاف الروایات، فمن قائل بأنّ العتاب و التهدید متوجه إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و المؤمنین جمیعاً، إلی آخر بأنّه متوجه إلی النبی و المؤمنین ما عدا عمر، إلی ثالث انّه متوجه إلی النبی و المؤمنین ما عدا عمر و سعد ابن معاذ، إلی رابع انّه متوجه إلی المؤمنین دون النبی، إلی خامس انّه متوجه إلی شخص أو أشخاص أشاروا إلیه بالفداء بعد ما استشارهم.

و علیه لا یمکن الرکون إلی تلک الروایات و الأَخذ بها، و الآیات الواردة فی المقام محکمة ناصعة البیان لیست بحاجة إلی تفسیرها من قبل الروایات الآنفة الذکر.

فالاستدلال علی أنّ النبی کان مجتهداً و انّه اجتهد خطاءً فی هذه الواقعة غریب جدّاً.

الثانی: إذا کان النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قد نهل من صمیم الدین بإلهام منه سبحانه

دون أن یکون له اجتهاد فی الأَحکام، فما معنی قوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی حدیث السواک:

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۳

«لولا أن أشقّ علی أُمّتی لأَمرتهم بالسواک».

و مثله قوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یوم فتح مکة: «إنّ هذا البلد حرّمه اللّه یوم خلق السماوات و الأرض، فهو حرام بحرمة اللّه إلی یوم القیامة، و انّه لم یحلَّ القتال فیه لأحد قبلی، و لم یحلَّ لی إلّا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة اللّه إلی یوم القیامة لا یُعضد شوکة، و لا یُنفَّر صیده، و لا یلتقط لقطته إلّا من عرفها، و لا یُختلی خلاه».

فقال العباس: یا رسول اللّه إلّا الإذخر، فإنّه لقینهم و لبیوتهم.

فقال: «إلّا الإذخر» «۱».

فاستثناء الإذخر بعد التعمیم أخذاً برأی العباس کان اجتهاداً منه و الحدیث أخرجه البخاری و مسلم و غیرهما من أهل السنن «۲».

الجواب: أمّا الحدیث الأوّل فبیان النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- للحکم لم یصدر عن الاجتهاد و ضرب الأدلّة بعضها ببعض، و إنّما وقف علی الحکم الشرعی و هو الاستحباب عن طریق الوحی و لمّا بیّن للأُمّة أهمیته من الناحیة الصحیة، ظهر فیه ملاک الإلزام، و لکن لم یتابعه التشریع، لما فی الإلزام من حرج و مشقة.

و أمّا الحدیث الثانی فقد روی البخاری انّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «و لا یختلی خلاه».

قال ابن الأثیر: ففی حدیث تحریم مکة «لا یختلی خلاها» الخلی: مقصور: النبات الرطب الرقیق ما دام رطباً، و اختلاؤه قطعه، و أخلت الأرض: کثر خلاها، فإذا یبس فهو حشیش «۳».

---

(۱) البخاری: الصحیح: ۴- ۱۰۵، باب اسم الغادر للبر و الفاجر قبیل کتاب بدء الخلق.

(۲) مناع القطان: تاریخ التشریع الإسلامی: ۳.

(۳) ابن الأثیر: النهایة: ۲- ۷۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۴

و أمّا استثناء الإذخر فلم یکن اجتهاداً من النبی بل بیاناً لواقع الحکم حیث کان قطعه مستثنی فی الشریعة، و کان للنبی أن یذکر العام دون المخصّص لمصلحة فی التأخیر، و لکن لمّا تکلّم العباس بالمخصِّص، صدّقه و بیّن المخصص فوراً.

و وجه الاستثناء ابتلاء الحدّاد و الصائغ و الناس فی بیوتهم بهذا النبات الطیب الرائحة قال الجزری: و فی حدیث العباس «إلّا الإذخر فإنّه لقیوننا» القیون: جمع قین، و هو الحدّاد و الصائغ «۱».

الثالث: لما أمسی الناس فی الیوم الذی فتحت علیهم یعنی خیبر أوقدوا نیراناً کثیرة

، فقال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «ما هذه النیران؟ علی أی شیء توقدون؟» قالوا: علی لحم، قال: «أی لحم؟» قالوا: الحمر الإنسیة، فقال النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «أهریقوها و اکسروها» فقال رجل: أو یهرقوها و یغسلوها؟ قال: «أو ذاک» «۲».

وجه الاستدلال: أنّ النبیّ أمر بکسر القدور أوّلًا، و لما طُلِب منه الاکتفاء بالإهراق و الغسل اقتصر علیه.

فلو کان الکسر بوحی منه سبحانه لما کان له العدول عنه.

الجواب أوّلًا: إنّ الروایة نقلت بصور مختلفة حتی أنّ البخاری نقلها کالتالی: أ- فجاء منادی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: لا تأکلوا من لحوم الحمر شیئاً و أهریقوها.

ب- فنادی منادی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: اکفئوا القدور «۳».

---

(۱) النهایة: ۴- ۱۳۵؛ و فی بعض النصوص القین و تعنی الزینة، و هو الأظهر ممّا ذکره صاحب النهایة.

(۲) صحيح مسلم: ۵- ۱۸۶، غزوة خيبر.

(۳) صحيح البخارى: ۵- ۱۳۶، باب غزوة خيبر.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۲۵

و لم يُعلم أنّ النبى أمر بكسرها، و ثانياً: سلّمنا أنّه أمر بالكسر لكن لا مانع لَان يكون للكراهة الشديدة مراحل فالأَولى هو كسر القدور و طرحها جانباً، ثمّ الاولى إهراقها و غسلها، فبدأ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بما هو الاولى، و لمّا كان شاقاً على الناس، أمضى الحكم الثانى، و هو إخلاؤها و إكفاؤها.

و لعمرى ليس فى تلك الأُمور أى دلالة على أنّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كان يجتهد كاجتهاد الآخرين، و العجب من ابن قيّم الجوزية انّه عقد فصلًا بيّن فيه فتاوى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و قال: و لنختم الكتاب بذكر فصول يسير قدرها، عظيم أمرها من فتاوى إمام المفتين و رسول ربّ العالمين تكون روحاً لهذا الكتاب، و رقماً على جلة هذا التأليف «۱».

فذكر أحاديثه و كلماته فى العقائد و الأَحكام باسم الفتوى، فيتبادر إلى الذهن انّه كان يفتى كالآخرين مع أنّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- كان يرشد الناس لحكم اللّه سبحانه بطرق مختلفة، فالافتاء فى كلامهم كالإفتاء فى قوله سبحانه ": يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللّهُ يُفْتِيكُمْ" «۲».

النبى و الأُمور الدنيوية

لا شكّ أنّ هناك أُموراً دنيوية كالزراعة و الطب و الحرب و فنونها يكتسبها الناس عبْر التجربة، و لم يزل المجتمع الإنسانى يتقدّم نحو الامام كلّما كثرت تجاربه و خبراته المادية، و الإنسان يخطئ و يصيب فى الوقوف على أسرار الكون و نواميسه، و تلك الخطوات و إن أخفقت فى بعض المراحل، لكنّها تنتهى إلى

---

(۱) ابن قيّم الجوزية: إعلام الموقعين: ۴ ۴۱۴- ۲۶۶.

(۲) النساء: ۱۷۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۲۶

كشف الحقائق و لمس الواقع، و هذه هى الأسس التى بنيت عليها الحضارات.

إنّما الكلام فى أنّ سبيل النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- إلى هذه الأُمور هل هو كسبيل سائر الناس يجتهد و يخطئ أو أنّه لا يخطئ فى تلك الأُمور بإلهام من اللّه سبحانه مسدِّد الخطى نحو الصواب؟ يقول أحد الكتاب المعاصرين: إنّ النبى يجتهد فى شئون الزراعة و الطب اجتهاد غيره يخطئ و يصيب و ليس شرعاً، و لذا قال فى تأبير النخل: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم».

ففى الصحيحين انّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- مرّ بقوم يلقحونه، فقال: «لو لم تعملوا لصلح» قال: فخرج شيصاً «۱» فمرّ بهم، فقال: «ما لنخلكم؟» قالوا: قلت كذا و كذا، قال: «أنتم أعلم بأُمور دنياكم».

أقول: إنّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أفضل الخليقة و أفضل من أبينا آدم أبى البشر، و قد علّمه سبحانه الأَسماء قال سبحانه": وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ. قالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلّا ما عَلَّمْتَنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قالَ يا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمائِهِمْ فَلَمّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ ما تُبْدُونَ وَ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ «"۲».

قال صاحب المنار فى تفسير تلك الآيات: أودع فى نفسه علم جميع الأَشياء من غير تحديد و لا تعيين، فالمراد من الأَسماء المسمّيات عبّر عن المدلول بالدليل لشدّة الصلة بين المعنى و اللفظ الموضوع له إلى أن قال: علّم اللّه آدم كلّ

(۱) یقال: شیّصت النخلة: فسدت و حملت الشیص، و هو تمر ردیء.

(۲) البقرة: ۳۳۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۷

شیء، و لا فرق فی ذلک بین أن یکون له هذا العلم فی آن واحد، أو فی آونة متعدّدة، و اللّه قادر علی کلّ شیء.

و لأجل تلک المکانة جعله اللّه خلیفة فی الأرض، و أمر الملائکة بالسجود له «۱».

فإذا کانت هذه مکانة آدم و منزلته من حیث العلم بحقائق الأشیاء و أسرار الکون، فکیف بأفضل الخلیقة محمد- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فهل من المعقول أن لا یقف علی ما وقف علیه أبونا آدم؟! فالقرآن الکریم هو المهیمن علی الکتب السماویة، فلیکن مهیمناً علی کلّ المأثورات المعزوّة إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال سبحانه ": وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ «"۲».

و علی ضوء ذلک، فکل ما نُسب إلی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- من الجهل بأسرار الطبیعة و رموزها، فهو موضوع علی لسانه فضلًا عن جهله بأبسط الأمور و أوضحها التی یعرفها صبیان العرب.

و لنتناول بعض الأحادیث فی هذا الصدد مع النقد و التعلیق علیها: ۱- روی مسلم، عن موسی بن طلحة، عن أبیه، قال: مررت و رسول اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) بقوم علی رءوس النخل، فقال: «ما یصنع هؤلاء؟» فقالوا: یلقحونه، یجعلون الذکر فی الأنثی فتلقح، فقال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «ما أظن یغنی ذلک شیئاً»، فأخبروا بذلک، فترکوه، فأخبر رسول اللّه بذلک، فقال: «إن کان ینفعهم ذلک فلیصنعوه، فإنّی إنّما ظننت ظنا، فلا تؤاخذونی بالظن، و لکن إذا حدّثتکم عن اللّه

(۱) المنار: ۲۶۵۱- ۲۶۲.

(۲) المائدة: ۴۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۸

شیئاً فخذوا به، فإنّی لن أکذب علی اللّه عزّ و جلّ» «۱».

و روی عن رافع بن خدیج، قال: قدم نبی اللّه المدینة و هم یأبرون النخل یقولون: یلقحون النخل فقال: «ما تصنعون؟» قالوا: کنّا نصنعه، قال: «لعلّکم لو لم تفعلوا کان خیراً» فترکوه، فنقصت قال: فذکروا ذلک له، فقال: «إنّما أنا بشر إذا أمرتکم بشیء من دینکم فخذوا به، و إذا أمرتکم بشیء من رأیی فإنّما أنا بشر» «۲».

و العجب أنّ مسلماً النیسابوری مؤلف الصحیح ذکر الحدیث فی باب أسماه ب «وجوب امتثال ما قاله شرعاً دون ما ذکره- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- من معایش الدنیا علی سبیل الرأی» نحن نعلّق علی الحدیث بشیء بسیط، و نترک التفصیل إلی القارئ.

أوّلًا: نفترض أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لم یکن نبیاً، و لا أفضل الخلیقة، و لا من أنزل علیه الکتاب و الحکمة، و لا من وصفه اللّه سبحانه بالخلق العظیم، بل کان عربیا صمیماً ولد فی أرض الحجاز، و عاش بین ظهرانی قومه و غیرهم فی الحضر و البادیة، و قد توالی سفره إلی الشام، و کل من هذا شأنه یقف علی أنّ النخیل لا یثمر إلّا بالتلقیح، فما معنی سؤَاله ما یصنع هؤلاء؟! فیجیبونه بقولهم: إنّهم «یلقحونه» أ فیمکن أن یکون هذا الشیء البسیط خفیاً علی النبی؟! ثانیاً: کیف یمکن للنبی النهی عن التلقیح الذی هو سنّة من سنن اللّه أودعها فی الطبیعة، و قال سبحانه ": فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَبْدِیلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ تَحْوِیلًا «"۳» و مع ذلک فکیف یقول: «ما أظن یغنی ذلک شیئاً»؟! ثالثاً: انّ الاعتذار الوارد فی الروایة یسیء الظن بکل ما یخبر به عن اللّه بلسانه و یخرج من شفتیه، و الأسوأ من ذلک ما نسب إلیه من الاعتذار بقوله: «و إذا

(۱) مسلم، الصحیح: ۱۵- ۱۲۵ و ۱۲۶، الباب ۳۸، کتاب الفضائل.

(۲) مسلم، الصحیح: ۱۵- ۱۲۵ و ۱۲۶، الباب ۳۸، کتاب الفضائل.

(۳) فاطر: ۴۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۲۹

حدثتکم عن اللّه شیئاً فخذوا به، فإنّی لن أکذب علی اللّه عزّ و جلّ»، لَانّ فیه تلمیحاً إلی أنّه و العیاذ باللّه یکذب فی مواضع أُخر.

فلو کانت الروایة و نظائرها مصدراً للعقیدة، فسیعقبها جهل النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بأبسط السنن الجاریة فی الحیاة، فهل یصح التفوّه بذلک؟! ۲- روی ابن هشام أنّ الحباب بن منذر بن الجموح قال لرسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی غزوة بدر: یا رسول اللّه أ رأیت هذا المنزل، أ منزلًا أنزلکه اللّه لیس لنا أن نتقدّمه، و لا نتأخّر عنه، أم هو الرأی و الحرب و المکیدة؟ قال: «بل هو الرأی و الحرب و المکیدة؟» فقال: یا رسول اللّه، فإنّ هذا لیس بمنزل، فانهض بالناس حتی نأتی أدنی ماء من القوم، فننزله ثمّ نغور ما وراءه من القُلب، ثم نبنی علیه حوضاً فنملؤه ماء، ثمَّ نقاتل القوم، فنشرب و لا یشربون.

فقال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لقد أشرت بالرأی».

فنهض رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و من معه من الناس، فسار حتی إذا أتی أدنی ماء من القوم نزل علیه، ثمّ أمر بالقُلب فغوِّرت، و بنی حوضاً علی القُلب الذی نزل علیه فملیَ ماء، ثمَّ قذفوا فیه الآنیة «۱».

أقول: إنّ متابعة قول الصحابی الحباب بن منذر لم ینشأ عن خطأ رأی النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی المنزل الذی نزلوه، بل انّ کلا الرأیین کانا علی صواب، و لکن نزل عند رغبة الحباب بن منذر إجلالًا له و دعماً لمبدإ الشوری فی الحرب لیتّخذوه أصلًا فی أُمور دنیاهم بغیة استقطاب قلوب الناس إلی الإسلام قال سبحانه:

(۱) ابن هشام: السیرة النبویة: ۲- ۶۲۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۳۰

"فَبِمٰا رَحْمَةٍ مِنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شٰاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ فَإِذٰا عَزَمْتَ فَتَوَکَّلْ عَلَی اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَوَکِّلِینَ «"۱».

هذا إذا صحّت الروایة و إلّا فتُطرح.

فلم تکن مشاورة النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی واحد من تلک المواقف نابعةً عن جهله (نعوذ باللّه) بما فیه مصلحة الأُمّة، بل کانت المصلحة یومذاک تقتضی المشاورة و الوقوف علی الآراء، ثمّ العزم علی ما تقتضیه المصلحة، فنری أنّه (صلی الله علیه و آله و سلم) استشارهم فی غزوة بدر قائلًا: «أشیروا علیَّ أَیُّها الناس» و إنّما قال ذلک، لَانّه یرید به الأَنصار، و ذلک أنّهم کانوا یؤَلِّفون الأَکثریة و انّهم حین ما بایعوه بالعقبة فإنّما بایعوه علی أن یدافعوا عنه مثلما یدافعون عن أبنائهم و نسائهم و لم یبایعوه للهجوم و القتال، و لما کان المسیر إلی وادی بدر بغیة قتالهم، فلم یکن له بدّ من استشارتهم، فلمّا وقف علی استعدادهم لأَکثر ممّا بایعوه بالعقبة، قال: «سیروا و أبشروا».

روی ابن هشام: أنّ سعد بن معاذ، قام و قال: فوالذی بعثک بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضنا معک، ما تخلّف منّا رجل واحد و ما نکره أن تلقی بنا عدونا غداً انّا لصبر فی الحرب و صدق فی اللقاء، لعل اللّه یریک منّا ما تقرّ به عینک، فسِرْ بنا علی برکة اللّه.

فسرّ رسول اللّه بقول سعد و نشطه ذلک، ثمّ قال: «سیروا و أبشروا» «۲».

و هذه هی الضابطة الکلیة فی کلّ ما شاور النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فی الحروب و غیرها، و قد کمنت المصلحة فی نفس المشاورة عن طریق استقطاب آراء الصحابة دون أن تکون الغایة من ورائها الوصول إلی الواقع و رفع أغشیة الجهل نعوذ باللّه.

۳- أخرج السیوطی فی «الدر المنثور» و قال: لمّا توفّی عبد اللّه بن أُبیّ أتی ابنه عبد اللّه رسول اللّه یسأله أن یعطیه قمیصه و یکفّنه فیه، فأتاه، ثمّ سأله أن یصلّی علیه، فقام رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فقام عمر بن الخطاب فأخذ ثوبه، فقال: یا رسول

---

(۱) آل عمران: ۱۵۹.

(۲) السیرة النبویة: ۲- ۶۱۵.

اللّه أ تصلّی علیه، و قد نهاک اللّه أن تصلّی علی المنافقین؟ فقال: «إنّ ربی خیّرنی فقال ": اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ «"۱» و سأزید علی السبعین» فقال: إنّه منافق فصلّی علیه، فأنزل اللّه تعالی ": وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ مٰاتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ «"۲» فترک الصلاة علیهم «۳».

و فی هذا المعنی روایات أُخری رواها أصحاب الجوامع، و رواة الحدیث عن عمر بن الخطاب و جابر و قتادة، و فی بعضها: انّه کفّنه بقمیصه و نفث فی جلده و نزل فی قبره.

و فی روایة أُخری قال عمر فیها: یا رسول اللّه قد عرفت عبد اللّه و نفاقه أ تصلّی علیه، و قد نهاک اللّه أن تصلّی علیه؟ فقال: و أین؟ فقال ": اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ "قال: فإنّی سأزید علی سبعین، فأنزل اللّه ": وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ مٰاتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ) الآیة «۴».

قال: فأرسل إلی عمر فأخبره بذلک، و أنزل اللّه ": سَوٰاءٌ عَلَیْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ."

هذا و قد قسّم ابن قیّم الجوزیّة الرأی المحمود إلی أنواع و عدّ منه رأی الصحابة، و عرّفه بأنّه رأی أفقه الأُمّة و أبر الأُمّة قلوباً و أعمقهم علماً.

ثمّ أیّد کلامه بما نقله عن الشافعی، انّه قال: البدعة ما خالفت کتاباً أو سنّة أو أثراً عن بعض أصحاب رسول اللّه، و جعل ما خالف قول الصحابی بدعة، ثمّ قال: لمّا توفی عبد اللّه بن أُبیّ

---

(۱) التوبة: ۸۰.

(۲) التوبة: ۸۴.

(۳) الدر المنثور: ۴- ۲۵۸.

(۴) المصدر السابق: ۴- ۲۵۸.

قام رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یصلّی علیه، فقام عمر فأخذ بثوبه فقال: یا رسول اللّه إنّه منافق، فصلّی علیه رسول اللّه، فأنزل اللّه علیه ": وَ لا تُصَلِّ عَلی أَحَدٍ مِنْهُمْ مٰاتَ أَبَداً وَ لا تَقُمْ عَلی قَبْرِهِ «"۱».

أقول: إنّ العاطفة أخذت الراوی فی جعل هذا الحدیث و وضعه، فإنّ علائم الوضع فیه ظاهرة لوجوه: ۱- فلأنّ قوله سبحانه ": اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ "..ظاهر فی أنّ المراد لغویة الاستغفار للمنافقین دون التحدید، و عدد السبعین کنایة عن المبالغة، و النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أجلُّ من أن یجهل بمفهوم الآیة و یحملها علی التحدید.

و یقول فإنّی سأزید علی السبعین.

۲- انّ الآيات الناهية عن الاستغفار للمنافقين و الصلاة عليهم تعلّل النهى بفسقهم و كفرهم. يقول سبحانه ": سَوٰاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَهْدِى الْقَوْمَ الْفٰاسِقِينَ «"۲».

و قال سبحانه ": اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لاٰ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ «"۳».

و مثله قوله سبحانه ": مٰا كٰانَ لِلنَّبِىِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كٰانُوا أُولِى قُرْبىٰ مِنْ بَعْدِ مٰا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحٰابُ الْجَحِيمِ «"۴».

فالآيات ظاهرة فى أنّ الاستغفار أمر لغو، لكفر المستغفر له و فسقه، و عند ذلك فما معنى الاستغفار الذى عزى إلى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

---

(۱) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين: ۱- ۸۱.

(۲) المنافقون: ۶.

(۳) التوبة: ۸۰.

(۴) التوبة: ۱۱۳.

ثم ما معنى نزول قوله سبحانه ": سَوٰاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ "فى صلاة النبىّ- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- على المنافق «عبد اللّه بن أُبىّ» مع أنّه نزل فى غزوة بنى المصطلق، و يرجع تاريخه إلى العام السادس من الهجرة فى حين توفّى عبد اللّه بن أُبىّ فى العام التاسع.

ثمّ إنّ هناك من حاول تصحيح تلك الروايات بقوله: إنّ النبى استغفر و صلّى على عبد اللّه ليستميل قلوب رجال منافقين من الخزرج إلى الإسلام «۱».

و هذه المحاولة من الوهن بمكان إذ كيف يصحّ للنبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أن يخالف النص القرآنى الصريح بغية استمالة قلوب المنافقين و المداهنة معهم، و قد ندّد اللّه سبحانه بمثل هذا العمل و توعد به و قال ": وَ إِنْ كٰادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِى أَوْحَيْنٰا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنٰا غَيْرَهُ.. إِذاً لَأَذَقْنٰاكَ ضِعْفَ الْحَيٰاةِ وَ ضِعْفَ الْمَمٰاتِ ثُمَّ لاٰ تَجِدُ لَكَ عَلَيْنٰا نَصِيراً «"۲».

و الحقّ انّ رواة هذا الحديث حاولوا تعظيم أمر الخليفة بما يمسّ كرامة النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من حيث لا يشعرون، و ليس هذا بجديد، فقد رووا فى غير واحد ما يشبهه حيث نقلوا: ۱- أنّ الخليفة رأى ان تحجب نساء النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فنزل القرآن بموافقته «۳».

۲- رأى الخليفة أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلّى، فنزل القرآن بموافقته «۴».

و قد مرّ أنّ عمر رأى فى أُسارى بدر أن تضرب أعناقهم، فنزل القرآن بموافقته كما مرّ و الدواعى من وراء جعل تلك الروايات هى العاطفة الدينية التى أخذتهم على الخليفة.

---

(۱) تفسير المنار: ۱۰- ۶۶۹.

(۲) الاسراء: ۷۵۷۳.

(۳) الدر المنثور: ۶- ۶۳۹.

(۴) الدر المنثور: ۱- ۲۹۰.

مصادر التشريع ۳

الإجماع

اشارة

الإجماع فی اللغة هو العزم و الاتفاق، قال سبحانه ": فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَ أَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِی غَيابَتِ الْجُبِّ «"۱» و قال تعالی ": وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ «"۲».

و أمّا اصطلاحاً فيستعمل فی موردين: الأوّل: ما عرف به الغزالی، و قال: فإنّما نعنی به اتّفاق أُمّة محمّد- صلّی اللّه عليه و آله و سلم- خاصة علی أمر من الأُمور الدينية، كما اتّفقت الأُمّة علی أنّ الصلوات خمس، و أنّ صوم رمضان واجب، إلی غير ذلك من الأمثلة «۳».

الثانی: اتّفاق مجتهدی عصر واحد علی أمر دينی، بمعنی أن يتوافر الاتفاق من جميع المجتهدين المسلمين فی وقت الحادثة من مختلف الأمصار الإسلامية، فلا ينعقد إجماع فی بلد معين كالحجاز و الحرمين و مصر و العراق، و لا ينعقد بآل البيت (عليهم السلام) وحدهم، أو بأهل السنّة دون مجتهدی الشيعة «۴».

---

(۱) يوسف: ۱۵.

(۲) يوسف: ۱۰۲.

(۳) المستصفی: ۱- ۱۷۳.

(۴) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامی: ۱۱۹.

و فی جميع الموارد إمّا أن يكون إجماعهم علی الحكم مستنداً إلی نصّ قرآنی، أو سنّة، أو غيرهما من مصادر التشريع، أو يكون مجرد اتّفاق دون أن يقترن بمستند الحكم.

و علی جميع الصور فإمّا أن يعلم مستند اتّفاقهم علی الحكم بأن يصل إلينا دليل اتّفاقهم و مدركه، أو لا، بأن كان المنقول مجرد الاتّفاق دون أن يقترن بذكر الدليل، و قبل الخوض فی بيان أحكام الصور نشير إلی أمر و هو:

مكانة الإجماع فی الفقه الشيعی

: ذهبت الشيعة إلی أنّ للّه سبحانه فی كلّ واقعة حكماً شرعياً أمرنا باتّباعه و المضی عليه، بيد أنّ المستنبط تارة يصيب و أُخری يخطئ، فللمصيب أجران و للمخطئ أجر واحد، و لم يفوّض سبحانه أحكام الحوادث إلی آراء المجتهدين و المستنبطين بأن يكون حكم الواقع تابعاً لاستنباط المجتهد، فما رآه حقاً يكون حقاً، و ما رآه باطلًا يكون باطلًا، لَانّ هذا هو التصويب الباطل المحال عقلًا.

فإنّ بذل الجهد علی استنباط الحكم الشرعی فرع وجوده فی الواقع، فلو كان حكم اللّه تابعاً لرأی المجتهد يلزم الدور الصريح بلا إشكال، و هذا بحث مسهب لخّصناه فی المقام.

و علی ضوء ذلك فالإجماع بما هو إجماع لا يصلح أن يكون دليلًا للحكم الشرعی، لأنّه عبارة عن اجتهادات متراكمة منصبّة علی أمر واحد، و قد علمت أنّ اجتهاد المجتهد ليس من مصادر التشريع، و أنّ حكم اللّه لا يتبع ذوق المجتهد ورائه، فإذا كان هذا حال الاجتهاد المنفرد فلا تختلف عنه الاجتهادات المتراكمة، فلا يبقی هناك أمر سوی البحث عن مدی قابلية كشف الإجماع عن الحكم

الشرعی.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۳۶

و الحقّ انّها تتفاوت حسب اختلاف مراتب الإِجماع و صوره.

الصورة الأولی، أعنی: اتّفاق جمیع المسلمین، فلا شکّ انّه کاشف عن الحکم الشرعی، إذ یستحیل عادة أن یتفق المسلمون عالمهم و جاهلهم علی شیء باطل من أصله.

و مثلها الصورة الثانیة فإنّ اتّفاق جمیع المجتهدین فی کافة الأَعصار و من جمیع الطوائف علی حکم شرعی یکشف عادة عن إصابتهم الواقع و إحرازهم له، و یستحیل عادة تخلّفه عن الواقع دون فرق بین کون الإِجماع مقروناً بالدلیل أو لا، و سواء أ کان دلیلهم قابلًا للنقاش أم لا.

فإنّ نفس الاتّفاق من جمیع المسلمین أو المجتهدین یلازم عادة إصابة الواقع و کاشف له و مفید للعلم، فیصبح حجّة عقلًا.

و أمّا الصورة الثالثة، أعنی: اتّفاق مجتهدی عصر واحد علی حکم شرعی، فهو علی نحوین: فتارة یکون اتّفاقهم مقروناً بذکر الدلیل الشرعی و أُخری یکون مجرداً عنه.

فلو کان مقروناً بذکر الدلیل و کان تاماً سنداً و دلالة یؤخذ به، و إن لم یکن مقروناً بالدلیل، أو کان الدلیل خاضعاً للنقاش و الرد، فیقع الکلام فی أنّ اتّفاق علماء عصر واحد هل هو حجّة علی الغیر أو لا؟ و حیث إنّک عرفت أنّ إفتاء المجتهد منفرداً، أو مجتمعاً، لیس من مصادر التشریع، و إنّما العبرة بکشفه عن الواقع و ملازمته الإِصابة فلا یکون الاتفاق حجّة إلّا إذا کان هناک ملازمة بینه و بین إصابة الواقع إذا لم یکن الإِجماع بما هو إجماع حجّة شرعیة، کما علیه فقهاء أهل السنّة و سیوافیک تفصیله بل کانت العبرة بمدی إصابة رأی المجمعین للواقع و کشفه عن الدلیل المعتبر، فعند ذلک یمکن أن نقول:

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۳۷

إنّ اتّفاق عدد کبیر من أهل النظر و الفتوی علی حکم ربّما یوجب إحراز الحکم الشرعی و إصابة المجمعین الواقع و عثورهم علی الدلیل الشرعی و إن لم نعثر علیه و ذلک بالبیان التالی: «إنّ فتوی الفقیه فی مسألة شرعیة بحتة تعتبر إخباراً حدسیاً عن الدلیل الشرعی، و الإِخبار الحدسی هو الخبر المبنیّ علی النظر و الاجتهاد فی مقابل الخبر الحسّی القائم علی أساس المدارک الحسیّة، و کما یکون الخبر الحسّی ذا قیمة احتمالیة فی إثبات مدلوله، کذلک فتوی الفقیه بوصفها خبراً حدسیاً یحتمل فیه الإِصابة و الخطأ معاً، و کما أنّ تعدّد الإِخبارات الحسیّة یؤَدّی بحساب الاحتمالات إلی نموّ احتمال المطابقة و ضآلة احتمال المخالف، کذلک الحال فی الإخبارات الحدسیة حتی تصل إلی درجة توجب ضآلة الخطأ فی الجمیع جدّاً، و بالتالی زوال هذا الاحتمال عملیاً أو واقعیاً، و هذا ما یسمّی بالإِجماع» «۱».

و الحق انّ الانتقال من إجماع المجمعین إلی الحکم الشرعی یختلف حسب اختلاف المسائل و ذکاء المجمعین و القرائن الحافّة بکلامهم، فربما یفید اتّفاقهم العلم بالحکم الشرعی، و أُخری لا یفید إلّا الظن.

إنّ احتمال الاشتباه فی الاستنباط ممّا لا ینبغی إنکاره، و کم فرق بین الإِدراک ببصیرة العقل، و بین الإِدراک بالبصر، و مع الاعتراف بالفرق بین الحدسیات و الحسیات نقول: إنّ الحال یختلف حسب اختلاف أصحاب النظر فی الذکاء و الدقة، و فی الالمعیة و الفطنة، و فی اختلافهم فی کثرة الممارسة و قلّتها، و اختلاف جوهر المسائل من حیث کونها عقلیة محضة، ککیفیة علمه سبحانه، أو قربها من المسائل العقلیة الواضحة أو المحسوسة، و ربما یکون ذلک الاختلاف سبباً لمثول

---

(۱) السید محمد باقر الصدر: دروس فی علم الأصول: ۱۷۱، الحلقة الثانیة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۳۸

خطأ المجمعين أمام بصيرتنا.

و ربما يكون على العكس و يصل احتمال الخطأ إلى درجة ضئيلة لا تلتفت إليها النفس و يحصل اليقين بالإصابة.

هذا هو مقتضى القاعدة العقلية فى الإجماع و قد مرّ أنّ قيمة الإجماع فى الفقه الإمامى تكمن فى مقدار كشفه عن الواقع، فلو كان كاشفاً تاماً كما فى الصورتين الأُوليين يؤخذ به، و إلّا فلا عبرة به لعدم الملازمة بينه و بين إصابة الواقع.

مكانة الإجماع فى الفقه السنّى

قد عرفت أنّ الإجماع بما هو إجماع ليس من أدوات التشريع و مصادره و انّ حجّيته تكمن فى كشفه عن الحكم الواقعى المكتوب على الناس قبل إجماع المجتهدين و بعده.

و أمّا على القول باختصاص الحكم الواقعى المشترك بما ورد فيه النص عن النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، و ترك التكليف فيما سواه إلى اجتهاد المجتهد فيصير الإجماع من مصادر التشريع فيعادل الكتاب و السنّة فى إضفاء المشروعية على الحكم المتفق عليه و يصير بالاتفاق حكماً واقعياً إلهياً.

و يوضحه الأُستاذ السورى «الزحيلى» بقوله: و نوع المستند فى رأى الأَكثر إمّا دليل قطعى من قرآن أو سنّة متواترة فيكون الإجماع مؤَيّداً و معاضداً له، و إمّا دليل ظنى و هو خبر الواحد و القياس، فيرتقى الحكم حينئذٍ من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع و اليقين «۱».

و معنى ذلك انّه لا بدّ أن يكون للإجماع من دليل ظنى، فإذا اتّفق المجتهدون على الحكم و لو لأَجل ذلك الدليل الظنى يصبح الحكم قطعيّاً، و ما ذاك إلّا

---

(۱) الدكتور و هبة الزحيلى: الوجيز فى أُصول الفقه: ۴۹.

لأَجل دوران الحكم مدار الاتفاق و عدمه.

يقول الشيخ عبد الوهاب خلّاف: من حقّق النظر فى منشأ فكرة الإجماع فى التشريع الإسلامى، و فى كيفية الإجماع الذى انعقد فى أوّل مرحلة تشريعية بعد عهد الرسول، و فى تقدير المجمعين لمن عقد عليه إجماعهم من الاحكام، يتحقّق أنّ الإجماع أخصب مصدر تشريعى يكفل تجدّد التشريع و تستطيع به الأُمّة أن تواجه كلّ ما يقع فيها من حوادث، و ما يحدث لها من وقائع، و إن تساير به الازمان و مختلف المصالح فى مختلف البيئات.

ثمّ قاس فكرة الإجماع بالشورى و قال: و منشأ فكرة الإجماع انّ الإسلام أساسه فى تدبير شئون المسلمين، الشورى، و إن لا يستبد أُولى الأَمر منهم بتدبير شئونهم سواء أ كانت تشريعية، أم سياسية، أم اقتصادية، أم إدارية أم غيرها من الشئون، قال اللّه تعالى مخاطباً رسوله ": فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ «"۱» و لم يخص سبحانه بالمشاورة أمراً دون أمر.. ليشعرهم انّ الشورى من عمد دينهم كإقامة الصلاة.

و على هذا الأَساس كان الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- يستشير رءوس صحابته فى الأُمور التى لم ينزل وحى من ربه و ممّا كان يستشيرهم فيه التشريع فيما لم ينزل فيه قرآن، إلى أن قال: فلمّا توفى رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و واجهت أصحابه وقائع عديدة لم ينزل فيها قرآن و لم تمض فيها من الرسول سنّة سلكوا السبيل الذى أرشدهم إليه القرآن و هو الشورى، و الذى سلكه الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فيما لم ينزل فيه قرآن و هو الشورى.

إلى أن استنتج فى كلامه المسهب ما هذا نصه: و من هنا يتبيّن انّ إجماع الصحابة ما كان إلّا اتّفاق من أمكن اجتماعهم من رءوسهم و خيارهم على حكم

(۱) آل عمران: ۱۵۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۰

واقعة لم یرد نص بحکمها، و انّ الذی دعاهم إلی اتّباع هذا السبیل هو العمل بالشوری التی أوجبها اللّه و سار علیها الرسول و تنظیم اجتهاد الافراد فیما لا نصّ فیه، فبدلًا من أن یستقل کلّ فرد من خیارهم بالاجتهاد فی هذه الوقائع اجتمعوا و تشاوروا و تبادلوا الآراء، و الخلیفة ینفذ الحکم الذی اتّفقوا علیه «۱».

و لا یخفی ما فی کلمات الأُستاذ من الخلط.

أمّا أوّلًا: فقد تضافرت الآیات القرآنیة علی أنّ التشریع حقّ مختص باللّه تبارک و تعالی، و انّ کلّ تشریع لم یکن بإذنه فهو افتراء علی اللّه و بدعة.

و لیس علی الناس إلّا الحکم بما أنزل اللّه، و من حکم بغیره فهو کافر و ظالم و فاسق «۲».

قال سبحانه "۳": إِنِ الْحُکْمُ إِلَّا لِلَّهِ یَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَیْرُ الْفاصِلِینَ «۳».

و مع هذا التصریح فکیف یکون للبشر الخاطئ غیر الواقف علی المصالح و المفاسد حقّ التشریع علی الإنسان علی وجه یکون نافذاً، إلی یوم البعث؟! نفترض انّ لفیفاً من الصحابة بذلوا جهوداً فوصلوا إلی أنّ المصلحة تکمن فی أن یکون حکم الواقعة هو هذا، أ فهل یکون إجماعهم علی ذلک الحکم دون أن یکون مستمداً من کتاب أو سنّة حجّة علی البشر إلی یوم القیامة لو لم نقل انّ اتّفاقهم علی الحکم عندئذٍ بدعة و افتراء علی اللّه؟! و ثانیاً: انّ عطف الإجماع علی المشورة من الغرائب، فإنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- کان یستشیر أصحابه فی الموضوعات العرفیّة التی لیس للشارع فیها حکم شرعی، و إنّما ترک حکمها إلی الظروف و الملابسات و إلی الناس أنفسهم، حتی نجد انّ

(۱) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشریع الإسلامی: ۱۶۷۱۶۶.

(۲) راجع سورة المائدة: الآیات: ۴۴ و ۴۵ و ۴۷.

(۳) الأنعام: ۵۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۱

أکثر مشاورات النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- کانت تتم فی کیفیة القتال و الذبّ عن حیاض الإسلام.

فهذا هو رسول اللّه یشاور المسلمین فی غزوة بدر قبل اصطدامهم بالمشرکین، و قال: أشیروا علیّ أیّها الناس، و کأنّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یرید أن یقف علی رأی أصحابه فی السیر إلی الامام و قتال المشرکین، أو الرجوع إلی الوراء، و لم یکن فی المقام أی حکم مجهول حاول النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أن یستکشفه عن طریق المشاورة، و کم فرق بین المشاورة فی الموضوعات العرفیة و المشاورة لکشف حکم شرعی منوط بالوحی؟ و هذه هی مشاورته الثانیة فی معرکة أُحد حیث شاور أصحابه، لیقف علی کیفیة مجابهة المشرکین و أُسلوب الدفاع عن الإسلام فأدلوا بآرائهم، فمن طائفة تصرّ علی أن لا یخرج المسلمون من المدینة و یدافعوا عنها متحصنین بها، إلی أُخری تری ضرورة مجابهة المشرکین خارج المدینة «۱».

إلی غیر ذلک من مشاوراته المنقولة فی کتب التاریخ کمشاورته فی معرکة الأحزاب و غیرها.

و من تتبع المشاورات التی أجراها النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- مع أصحابه فی التاریخ یقف علی حقیقة، و هی: انّنا لا نکاد نعثر علی وثیقة تاریخیة تثبت انّ النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) شاورهم فی أُمور الدین و الفتیا، بل کانت تلک المشاورات تتم فی أُمور الدنیا و لما فیه صلاح أُمورهم.

(۱) الواقدی: المغازی: ۱- ۲۱۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۲

أدلّة عدِّ الإجماع من مصادر التشریع

اشارة

ثمّ إنّک بعد الوقوف علی ما ذکرنا (من أنّ الإجماع لیس من مصادر التشریع، و إنّما العبرة فیه قابلیة کشفه عن الواقع و إصابته، و هذا یختلف باختلاف مراتب الإجماع کما سبق) فی غنی عن البرهنة علی حجّیة الإجماع، و إنّما یقوم به من رأی أنّ نفس الإجماع بما هو إجماع من مصادر التشریع،

فاستدلوا بآیات

: الآیة الأُولی: آیة المشاقة

قال سبحانه ": وَ مَنْ یُشاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدیٰ وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَ ساءَتْ مَصِیراً" «۱».

و هذه الآیة هی التی تمسّک بها الشافعی علی حجّیة الإجماع فی رسالته أُصول الفقه.

و وجه الاستدلال: هو انّ اللّه یعد اتباع غیر سبیل المؤمنین نوعاً من مشاقة اللّه و رسوله و جعلَ جزاءهما واحداً و هو الوعید حیث قال: "نُوَلِّهِ ما تَوَلّی وَ نُصْلِهِ جَهَنَّمَ "فإذا کانت مشاقّة اللّه و رسوله حراماً کان اتباعُ غیر سبیل المؤمنین حراماً مثله و لو لم یکن حراماً لما اتحدا فی الجزاء، فإذا حرم اتباع غیر سبیلهم فاتباع سبیلهم واجب، إذ لا واسطة بینهما و یلزم من وجوبِ اتباع سبیلهم کونُ الإجماع حجّة، لأنّ سبیل الشخص ما یختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد «۲».

یلاحظ علی الاستدلال بوجوه: الأوّل: انّ الإمعان فی الآیة یُرشدنا إلی أنّ ثمة طائفتین: الأولی: من یشاقق الرسول و یعانِدُه و یتبع سبیل الکافرین فاللّه سبحانه

(۱) النساء: ۱۱۵.

(۲) أُصول الفقه الإسلامی: ۱- ۵۴۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۳

یولّه ما تولّی و یصله جهنم.

الثانیة: من یحب الرسول و یتبع سبیل المؤمنین فیعامل معه علی خلاف الطائفة الأولی.

ثمّ إنّ سبیل الکافرین عبارة عن عدم الایمان به و معاندته و محاربته، و سبیل المؤمنین علی ضدّ سبیلهم فهم یؤمنون به و یحبّونه، و ینصرونه فی سبیل أهدافه.

فاللّه سبحانه یذمُّ الطائفةَ الأُولی و یمدح الطائفةَ الثانیة، و عندئذٍ أی صلة للآیة بحجّیة اتفاق المجتهد فی مسألة من المسائل الفرعیة.

و بعبارة أُخری: یجب علینا إمعان النظر فی قوله سبحانه ": وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیلِ الْمُؤْمِنِینَ "بُغیة تبیین سبیل المؤمن و الکافر، فسبیل الأوّل

هو الایمان باللّه و إطاعة الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و مناصرته، و سبیل الآخر هو الکفر باللّه و معاداة الرسول و مشاقته.

و هذا هو المستفاد من الآیة و أمّا الزائد علی ذلک فالآیة ساکتة عنه.

الثانی: لیس هنا موضوعان مستقلان لکل حکمة، بل الموضوع فی الآیة شیء واحد مرکب من أمرین: أ- معاداة الرسول.

ب- سلوک غیر سبیل المؤمنین.

فجعل للأمرین جزاء واحداً و هو إصلاءه النار، و بما أنّ معاداة الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) وحدها کافیة فی الجزاء، و هذا یکشف عن أنّ المعطوف عبارة أُخری للمعطوف علیه، و هو انّ المراد من اتباع غیر سبیل المؤمنین هو شقاق الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم) و معاداته و لیس أمراً ثانیاً؛ فما ذکره المستدل من أنّ سبیل الشخص، هو ما یختاره من القول و الفعل، و إن کان فی نفسه صحیحاً، لکنّه أجنبی عن مفاد الآیة فإنّ المراد منه فیها، مناصرة الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و معاضدته.

الثالث: انّ اضفاء الحجّیة علی اقتفاء سبیل المؤمنین فی عصر الرسول (صلی الله علیه

و آله و سلم) لأجل أنّ سبیلهم هو سبیل الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فلا یستفاد منه حجّیة مطلق سبیل المؤمنین بعد مفارقته عنهم.

الآیة الثانیة: آیة الوسط

قال سبحانه ": وَ کَذٰلِکَ جَعَلْنٰاکُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَکُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَی النّٰاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیْکُمْ شَهِیداً «"۱».

وجه الاستدلال: أنّ الوسطَ من کلّ شیء خیاره، فیکون تعالی قد أخبر عن خیریة هذه الأُمّة فإذا أقدموا علی شیء من المحظورات، لما اتصفوا بالخیریة فیکون حینئذ قولهم حجّة «۲».

یلاحظ علی الاستدلال: أوّلًا: انّ «الوسط» بمعنی العدل، فالآیة تصف الأُمّة الإسلامیة بالوسطیة، إمّا لأنّهم أُمّة متوسطة بین الیهود المفرّطین فی حقّ الأنبیاء حیث قتلوا أنبیاءهم، و النصاری الغلاة فی حقّهم حتی اتّخذوا المسیح إلهاً أو انّهم أُمّة متوسطة بین الیهود المکبّة علی الدنیا، و النصاری المعرضة عنها لأجل الرهبانیة المبتدعة و أیّ صلة لهذا المعنی بحجّیة رأی الأُمّة فی مسألة فقهیة.

ثانیاً: نفترض انّ الأُمّة الإسلامیة خیار الأُمم و أفضلها لکنّه لا یدل علی أنّهم عدول، لا یعصون، و لا یدل علی أنّهم معصومون لا یُخطِئون، و المطلوب فی المقام هو إثبات عصمة الأُمّة، کعصمة القرآن و النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- حتی یکون ما أجمعوا علیه دلیلًا قطعیّا، مثلَ ما ینطِقُ به الکتابُ و النبیّ الأعظم- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الآیة لا تدل علی عصمتهم.

---

(۱) البقرة: ۱۴۳.

(۲) أُصول الفقه الإسلامی: ۱- ۵۴۰.

و کون خبر العادل حجّة، غیر کون الإجماع حجّة، فإنّ الحجّة فی الأوّل بمعنی کونه منجّزاً إن أصاب، و معذِّراً إن أخطأ، لا کونه مصیباً للواقع علی کلّ حال، و هذا بخلاف کون الإجماع حجّة فإنّ معناه بحکم عصمة الأُمّة أنّه مصیب للواقع بل نفسه و الحکم قطعی.

ثالثاً: انّ وصف الأُمّة جمیعاً، بالخیار و العدل، مجاز قطعاً، فإنّ بین الأُمّة من بلغ من الصلاح و الرشاد إلی درجة یُستدرّ بهم الغمام، و من بلغ فی الشقاء أعلی درجته فخضّب الأرض بدماء الصالحین و المؤمنین و مع ذلک کیف تکون الأُمّة بلا استثناء خیاراً و عدلًا و

تكون بعامة أفرادها شهداء على سائر الأمم، مع أنّ كثيراً منهم لا تقبل شهادتُهم فى الدنيا فكيف فى الآخرة؟! يقول الامام الصادق- عليه السّلام- فى تفسير الآية: «فإن ظننت انّ اللّه عنى بهذه الآية جميعَ أهل القبلة من الموحّدين، أ فترى أنّ من لا تجوز شهادتُه فى الدنيا على صاع من تمر، تُطلب شهادتُه يوم القيامة و تقبل منه بحضرة جميع الأُمم الماضية؟!» «۱».

و هذا دليل على أنّ الوسطية وصف لعدّة منهم، و لمّا كان الموصوفون بالوسطية جزءاً من الأُمّة الإسلامية صحّت نسبة وصفهم، إلى الجميع نظير قوله سبحانه ": وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِياءَ وَ جَعَلَكُمْ مُلُوكاً «"۲» فقد وصف عامّة بنى إسرائيل بكونهم ملوكاً، مع أنّ البعض منهم كان ملكاً.

و إذا كانت الوسطية لعدّة منهم دون الجميع، يكون هم الشهداء يوم القيامة لا جميع الأُمّة و إنّما نسب إلى الجميع مجازاً.

---

(۱) البرهان: ۱- ۱۶۰.

(۲) المائدة: ۲۰.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۴۶

الآية الثالثة: آية الخير

قال سبحانه ": كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتابِ لَكانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفاسِقُونَ «"۱» و تقريب الاستدلال انّ مقتضى كونهم خير أُمّة أُخرجت مع قيامهم بالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر هو اجتنابهم المحرمات و إلّا لما وُصِفُوا بالخير، فيكون قولهم حجّة.

يلاحظ عليه، أوّلًا: أنّه من المحتمل أن يكون الاخبار بصدد الإنشاء، أى كونوا كذلك لا أنّهم كذلك حين نزول الآية.

ثانياً: أنّ غاية ما تدل عليه الآية من كون الأُمّة عدولًا، لا يعصون و أمّا أنّهم معصومون لا يُخطِئون، فالآية ساكتة عنه، و قد تقدّم انّ حجّية الإجماع دائرة مدار عصمة الأُمّة حتى يكون الحكم قطعياً، و يخرج عن دائرة الظنية، و يكون من مصادر التشريع لا من حواكيه.

الآية الرابعة: آية أُولى الأمر

قال سبحانه ": يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا «"۲».

استدلّ الرازى بالآية على عصمة أولى الأمر و قال: و نحن فى زماننا عاجزون عن معرفة ذلك الامام المعصوم، عاجزون عن الوصول إليه، و إذا كان

---

(۱) آل عمران: ۱۱۰.

(۲) النساء: ۵۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۴۷

الأمر كذلك علمنا أنّ المعصوم الذى أمر اللّه المؤمنين بطاعته، ليس بعضاً من أبعاض هذه الأُمّة و لا طائفة من طوائفهم، و لمّا بطل هذا وجب أن يكون ذلك المعصوم هو أهل الحلّ و العقد من الأُمّة، و ذلك يوجب القطع بأنّ إجماع الأُمّة حجّة «۱».

یلاحظ علیه: أنّ الرازی قد أصاب الحقّ فی الجملة و انّ الآیة تدل علی عصمة أُولی الأمر بالبیان الذی ذکره فی تفسیره، و لکنّه قصر فی التعرّف علی أُولی الأَمر بأعیانهم و زلّت قدماه ففسرها بأهل الحل و العقد.

فلو رجع إلی السنّة لعرف انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قد عرّف ذلک الجمع المعصوم و کفی فی ذلک ما رواه الأَصحاب فی تفسیر الآیة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یقول جابر بن عبد اللّه الأَنصاری لما نزل قوله سبحانه ":یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ "قلت یا رسول اللّه: عرفنا اللّه و رسوله فمن أُولو الأَمر الذین قرن اللّه طاعتهم بطاعته؟ فقال- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «هم خلفائی یا جابر و أئمّة المسلمین من بعدی أوّلهم علیّ بن أبی طالب ثمّ الحسنُ ثمّ الحسین ثمَّ علی بن الحسین..» و قد أتی بأسماء الأَئمّة جمیعهم.. «۲».

ثمّ إنّهم استدلوا علی حجّیة الإِجماع بروایة: «لا تجتمع أُمّتی علی ضلالة» و هذا ما سنقوم بدراسته فی الدلیل الآتی.

نظرة عامة فی حدیث لا تجتمع

اشارة

ما روی عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- «إنّ أُمّتی لا تجتمع علی ضلالة» رواه أصحاب السنن، و لکن فی طرق الجمیع ضعفاً صرّح به المحقّقون.

---

(۱) مفاتیح الغیب: ۳- ۲۵۰، ط مصر.

(۲) البحرانی: البرهان فی تفسیر القرآن: ۲- ۳۸۱، الحدیث ۱ و غیره.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۸

قال الشیخ العراقی «۱» فی تخریج أحادیث البیضاوی: جاء الحدیث بطرق فی کلّها نظر.

و بما انّ الروایة تعد مصدراً فی باب الإِمامة لخلافة الخلفاء کما عد مصدراً لحجّیة الإِجماع و أنّها من مصادر التشریع، نبحث عنها من کلتا الجهتین سنداً و دلالة و إن طال بنا المقام.

أسانید الحدیث

اشارة

قد روی هذا الحدیث فی السنن و المسانید، و غیرهما من کتب الحدیث، و الأُصول، و الاستدلال فرع ثبوت الحدیث سنداً، و دلالة، فلنتطرق إلی الحدیث من کلا الجانبین.

۱- سنن ابن ماجه

روی الحدیث الحافظ أبو عبد اللّه محمد بن یزید القزوینی (۲۷۵۲۰۷ ه) فی «سننه»، قال: حدّثنا العباس بن عثمان الدمشقی، حدّثنا الولید بن مسلم، حدّثنا معان بن رفاعة السلامی، حدّثنی أبو خلف الاعمی، قال: سمعت أنس ابن مالک، یقول: سمعت رسول اللّه ص یقول: «إنّ أُمّتی لا تجتمع علی الضلالة، فإذا رأیتم اختلافاً فعلیکم بالسواد الأَعظم».

و ینقل محقّق الکتاب عن کتاب مجمع الزوائد للهیثمی: فی إسناده أبو خلف الاعمی، و اسمه حازم بن عطا، و هو ضعیف.

و قد جاء الحدیث بطرق فی کلّها نظر.

قاله شیخنا العراقی فی تخریج أحادیث البیضاوی «۲».

---

(۱) لاحظ تعلیقة محقق سنن ابن ماجه: ۲- ۱۳۰۳.

(۲) ابن ماجة: السنن: ۲- ۱۳۰۳، الحدیث ۳۹۵۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۴۹

أقول: أبو خلف الاعمی، قال عنه الذهبی: یروی عن أنس بن مالک، کذّبه یحیی بن معین، و قال أبو حاتم: منکر الحدیث «۱».

و أمّا السواد الأَعظم فی متن الروایة فهو الجماعة الکثیرة، و إنّما أمر بالتمسّک بهم باعتبار أنّ اتّفاقهم أقرب إلی الإِجماع.

قال السیوطی فی تفسیر السواد الأَعظم: أی جماعة الناس و معظمهم.

و قد استعمله الامام علی- علیه السّلام- فی هذا المعنی فی بعض خطبه، قال: «الزموا السواد الأَعظم، فإنّ ید اللّه مع الجماعة، و إیّاکم و الفرقة، فإنّ الشاذ من الناس للشیطان، کما أنّ الشاذ من الغنم للذئب، ألا مَن دعا إلی هذا الشعار فاقتلوه و لو کان تحت عمامتی هذه» «۲».

۲- سنن الترمذی

روی الترمذی (۲۹۷۲۰۹ ه) فی «سننه»، قال: حدّثنا أبو بکر بن نافع البصری، حدّثنی المعتمر بن سلیمان، حدّثنا سلیمان المدنی، عن عبد اللّه بن دینار، عن ابن عمر، عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، قال: «إنّ اللّه لا یجمع أُمتی، أو قال: أُمّة محمّد- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- علی ضلالة، و ید اللّه مع الجماعة و من شذَّ شذَّ إلی النار».

قال أبو عیسی (الترمذی): هذا حدیث غریب من هذا الوجه، و سلیمان المدنی هو عندی سلیمان بن سفیان، و قد روی عنه أبو داود الطیالسی، و أبو عامر العقدی، و غیر واحد من أهل العلم.

ثمّ أضاف و قال: و تفسیر الجماعة عند أهل العلم، هم أهل الفقه و العلم

---

(۱) میزان الاعتدال: ۴- ۵۲۱، برقم ۱۰۱۵۶.

(۲) نهج البلاغة، ط عبدة، الخطبة برقم ۱۲۳، و فی طبعة صبحی الصالح برقم ۱۲۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۰

و الحدیث، قال: و سمعت الجارود بن معاذ، یقول: سمعت علی بن الحسن، یقول: سألت عبد اللّه بن المبارک: مَن الجماعة؟ قال: أبو بکر و عمر، قیل له: قد مات أبو بکر و عمر؟ قال: فلان و فلان، قیل له: قد مات فلان و فلان؟ فقال عبد اللّه بن المبارک: أبو حمزة السّکری جماعة.

ثمّ أضاف: أبو حمزة، هو محمّد بن میمون، و کان شیخاً صالحاً، و إنّما قال هذا فی حیاته عندنا «۱».

أقول: فیما ذکره تأمل واضح.

أوّلًا: إنّ سلیمان بن سفیان المدنی قد عرّفه الذهبی قائلًا: قال ابن معین: لیس بشیء، و قال مرّة: لیس بثقة، و کذا قال النسائی.

و قال أبو حاتم، و الدارقطنی: ضعیف، و لیس له فی السنن و المسانید غیر حدیثین «۲».

ثانیاً: کیف یفسر الأُمّة بأهل الفقه و العلم و الحدیث، مع أنّ الأُمّة تشمل جمیع من آمن برسالة الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-؟!

و أعجب منه تفسیر عبد اللّه بن المبارک بالخلیفتین أبی بکر و عمر، ثمَّ تفسیره بفلان و فلان، و لم یعلم أنّه ماذا أراد منهما؟ و أشدّ عجباً تطبیقه علی أبی حمزة السکری، معلّلًا بأنّه جماعة و هل هذا إلّا الغلو؟! و قد صار الحدیث ذریعة لتصویب خلافة الخلفاء.

---

(۱) الترمذی: السنن: ۴- ۴۶۶ برقم ۲۱۶۷، کتاب الفتن.

(۲) میزان الاعتدال: ۲- ۲۰۹، الحدیث ۳۴۶۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۱

۳- سنن أبی داود

روی أبو داود (۲۷۵۲۰۲ ه) قال: حدّثنا محمد بن عوف الطائی، حدّثنا محمد بن إسماعیل، حدثنی أبی، قال ابن عوف: و قرأت فی أصل إسماعیل، قال حدثنی ضمضم عن شریح، عن أبی مالک یعنی الأَشعری قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ اللّه أجارکم من ثلاث خلال: أن لا یدعو علیکم نبیّکم فتهلکوا جمیعاً، و أن لا یظهر أهل الباطل علی أهل الحقّ، و أن لا تجتمعوا علی ضلالة» «۱».

و فی السند محمد بن عوف الطائی، ذکره الذهبی، قال: محمد بن عوف، عن سلیمان بن عثمان، مجهول الحال «۲».

و أیضاً فیه ضمضم، ذکره الذهبی، و قال: ضمضم بن زرعة عن شریح بن عبید.

وثّقه یحیی بن معین، و ضعّفه أبو حاتم، روی عنه جماعة «۳».

و قد اتّفقت السنن الثلاث علی لفظ «ضلالة» دون لفظ خطأ.

۴- مسند أحمد بن حنبل

روی أحمد بن حنبل (۲۴۱۱۶۴ ه) فی مسنده، قال: حدثنا أبو الیمان، حدثنا ابن عیاش، عن البختری بن عبید بن سلیمان، عن أبیه، عن أبی ذر، عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، أنّه قال: «اثنان خیر من واحد، و ثلاثة خیر من اثنین، و أربعة خیر من ثلاثة، فعلیکم بالجماعة، فإنّ اللّه عزّ و جلّ لن یجمع أُمّتی إلّا علی هدی» «۴».

---

(۱) سنن أبی داود: ۴- ۹۸ برقم ۴۲۵۳.

(۲) میزان الاعتدال: ۳- ۶۷۶ برقم ۸۰۳۰.

(۳) میزان الاعتدال: ۲- ۳۳۱ برقم ۳۹۶۰.

(۴) مسند أحمد بن حنبل: ۵- ۱۴۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۲

و فی السند ابن عیاش الحمیری، قال عنه الذهبی: مجهول «۱».

و فی السند أیضاً البختری، و هو البختری بن عبید، ذکره الذهبی، و قال: ضعّفه أبو حاتم، و غیره ترکه، فأمّا أبو حاتم فأنصف فیه، و أمّا أبو نعیم الحافظ فقال: روی عن أبیه موضوعات.

و قال ابن عدی: روی عن أبیه قدر عشرین حدیثاً عامّتها مناکیر، منها: اشربوا أعینکم الماء، و منها: الأُذنان من الرأس، ثمَّ قال: و له عند ابن ماجه حدیث عن أبیه عن أبی هریرة: صلوا علی أولادکم «۲».

و لعلّ الروایة منقولة بالمعنی، و قد عرفت اتفاق السنن الثلاث علی لفظ «الضلالة» و عبّر عنها ب: لن تجتمع أُمّتی إلّا علی هدیً.

۵- مستدرک الحاکم

روی الحاکم النیسابوری (۴۰۵۳۲۱ ه)، فی مستدرکة علی الصحیحین هذا الحدیث، بمسانید تشترک فی المعتمر بن سلیمان قال: فیما احتجّ به العلماء علی أنّ الإجماع حجّة، حدیث مختلفٌ فیه علی المعتمر ابن سلیمان قال: حدّثنا أبو الحسین محمد بن أحمد بن تمیم الأصم ببغداد، حدّثنا جعفر بن محمد بن شاکر، حدّثنا خالد بن یزید القرنی، حدّثنا المعتمر بن سلیمان، عن أبیه، عن عبد اللّه بن دینار، عن ابن عمر، قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا یجمع اللّه هذه الأُمّة علی الضلالة أبداً، و قال: ید اللّه علی الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإنّه مَن شذّ شذَّ فی النار» «۳».

---

(۱) میزان الاعتدال: ۴- ۵۹۴ برقم ۱۰۸۲۱.

(۲) میزان الاعتدال: ۱- ۲۹۹ برقم ۱۱۳۳.

(۳) المستدرک للحاکم: ۱- ۱۱۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۳

قال الحاکم بعد نقله للحدیث بأسانیده السبعة: فقد استقر الخلاف فی إسناد هذا الحدیث علی المعتمر بن سلیمان، و هو أحد أرکان الحدیث من سبعة أوجه، لا یسعنا أن نحکم انّ کلّها محمولة علی الخطأ بحکم الصواب، لقول من قال عن المعتمر عن سلیمان بن سفیان المدنی، عن عبد اللّه بن دینار، و نحن إذا قلنا هذا القول، نسبنا الراوی إلی الجهالة فوهن به الحدیث، و لکنّا نقول: إنّ المعتمر ابن سلیمان، أحد أئمّة الحدیث، و قد روی عنه هذا الحدیث بأسانید یصحّ بمثلها الحدیث، فلا بدّ من أن یکون له أصل بأحد هذه الأسانید، ثمّ وجدنا للحدیث شواهد من غیر حدیث المعتمر لا ادّعی صحتها و لا أحکم بتوهینها، بل یلزمنی ذکرها لإجماع أهل السنّة علی هذه القاعدة من قواعد الإسلام.

فمن روی عنه هذا الحدیث من الصحابة: عبد اللّه بن عباس، ثمّ ذکر حدیث ابن عباس.

و أمّا معتمر الذی وقع فی سند الحدیث، ذکره الذهبی، و قال: معتمر بن سلیمان التیمی البصری أحد الثقات الاعلام.

قال ابن خراش: صدوق یخطئ من حفظه، و إذا حدّث من کتابه فهو ثقة.

قلت: هو ثقة مطلقاً.

و نقل ابن دحیة، عن ابن معین: لیس بحجّة «۱».

هذا ما لدی أهل السنّة إذا اقتصرنا من الحدیث علی صورة المسند منه، و أمّا نقله مرسلًا فقد تضافر نقله فی کتبهم و أرسلوه إرسالًا مسلماً.

۱- رواه الغزالی (۴۵۰ ۵۰۵ ه) فی «المستصفی»، قال: تضافرت الروایة عن رسول اللّه بألفاظ مختلفة مع اتّفاق المعنی فی عصمة هذه الأُمّة من الخطأ «۲».

---

(۱) میزان الاعتدال: ۴- ۱۴۳ برقم ۸۶۴۸.

(۲) المستصفی: ۱- ۱۱۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۴

۲- و قال فی «المنخول»: و ممّا تمسّک به الأصولیون، قوله ص: «لا تجتمع أُمّتی علی ضلالة» و روی «علی خطأ» و لا طریق إلی ردّه بکونه من أخبار الآحاد، فانّ القواعد القطعیة یجوز إثباتها بها، و إن کانت مظنونة.

فإن قیل: فما المختار عندکم فی إثبات الإجماع؟ قلنا: لا مطمع فی مسلک عقلی إذ لیس فیه ما یدل علیه، و لم یشهد له من جهة السمع خبر متواتر و لا نص کتاب، و إثبات الإجماع بالإجماع تهافت، و القیاس المظنون لا مجال له فی القطعیات «۱».

یلاحظ علی ما ذکره: أوّلًا: أنّ الوارد فی السنن و المسانید هو لفظ «ضلالة» و لم نقف علی لفظ «علی خطأ» و علی ذلک فالروایة ترجع إلی الأصول و العقائد التی تدور علیها الهدایة و الضلالة، لا المسائل الفقهیة التی لا یعدّ المخالف للحکم الواقعی ضالّاً، فالتمسک به فی إثبات حجّیة الإجماع کما تری.

و ثانیاً: وجود التناقض فی کلامه حیث قال: «إنّ القواعد القطعیة یجوز إثباتها بأخبار الآحاد و إن کانت مظنونة» و هذا ینافی ما قاله أخیراً: «القیاس المظنون لا مجال له فی القطعیات».

وجه التناقض أنّ الخبر الواحد و القیاس من حیث إفادة الظن سیّان، فکیف تثبت القواعد القطعیة بالظن مستنداً إلی خبر الواحد، و لا یثبت بالقیاس؟! و أعجب منه ثبوت القواعد القطعیة بالظن، مع أنّ النتیجة تابعة لأخس المقدمتین.

---

(۱) المنخول: ۳۰۵ ۳۰۶، طبع دار الفکر.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۵

۳- و قال تاج الدین السبکی عبد الوهاب بن علی (المتوفّی ۷۷۱ ه) فی کتابه «رفع الحاجب علی ابن الحاجب»، فإنّه بعد ذکر طرق الحدیث و رواته قال: أمّا الحدیث فلا أشک انّه الیوم غیر متواتر، بل لا یصحّ، أعنی لم یصح منه طریق علی السبیل الذی یرتضیه جهابذة الحفاظ، و لکنی اعتقد صحّة القدر المشترک من کلّ طرقه، و الأغلب علی الظن أنّه «عدم اجتماعها علی الخطأ».

و أقول: مع ذلک جاز أن یکون متواتراً فی سالف الزمان ثمّ انقلب آحاداً «۱».

الحدیث فی کتب الشیعة

اشارة

أمّا الشیعة فلم تنقله مسنداً، إلّا الصدوق فی «خصاله»، و منه أخذ صاحب الاحتجاج و نقله فیه.

و روی أیضاً فی رسالة الامام الهادی- علیه السّلام- التی کتبها فی الرد علی أهل الجبر و التفویض، نقلها ابن شعبة الحرانی فی «تحف العقول»، مرسلًا لا مسنداً؛ و نقله أیضاً الأصولیون من الشیعة عند البحث فی الإجماع، و إلیک ما وقفنا علی نصوصهم بصدد هذا الحدیث:

۱- خصال الصدوق

روی الصدوق (۳۸۱۳۰۶ ه) فی «الخصال» قال: حدّثنا أحمد بن الحسن القطان قال: حدّثنا عبد الرحمن بن محمد الحسنی، قال: حدّثنا أبو جعفر محمد بن حفص الخثعمی، قال: حدّثنا الحسن بن عبد الواحد، قال حدّثنی أحمد بن

---

(۱) رفع الحاجب عن ابن الحاجب: ورقة ۱۷۶ ب، المخطوط فی الأزهر.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۶

التغلبی «۱»، قال: حدّثنی أحمد بن عبد الحمید، قال: حدّثنی حفص بن منصور العطار، قال: حدّثنا أبو سعید الورّاق، عن أبیه، عن جعفر بن محمد، عن أبیه، عن جدّه، قال: «لمّا کان من أمر أبی بکر و بیعة الناس له، و فعلهم بعلیّ بن أبی طالب (علیه السلام) لم یزل

أبو بکر یظهر له الانبساط، و یری منه انقباضاً، فکبر ذلک علی أبی بکر، فأحب لقاءَه و استخراج ما عنده و المعذرة إلیه لما اجتمع الناس علیه و تقلیدهم إیّاه أمر الأُمّة، و قلة رغبته و زهده فیه.

أتاه فی وقت غفلة، و طلب منه الخلوة ثمَّ نقل بعض ما دار بینهما من الکلام إلی أن قال: فقال له علی- علیه السّلام-: «فما حملک علیه إذا لم ترغب فیه، و لا حرصت علیه، و لا وثقت بنفسک فی القیام به، و بما یحتاج منک فیه؟».

فقال أبو بکر: حدیث سمعته من رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ اللّه لا یجمع أُمتی علی ضلال» و لما رأیت اجتماعهم اتبعت حدیث النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و أحلت أن یکون اجتماعهم علی خلاف الهدی، و أعطیتهم قود الإجابة، و لو علمت أنّ أحداً یتخلّف لامتنعت.

فقال علی- علیه السّلام-: «أمّا ما ذکرت من حدیث النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «إنّ اللّه لا یجمع أُمّتی علی ضلال» أ فکنت من الأُمّة أو لم أکن؟» قال: بلی، قال: «و کذلک العصابة الممتنعة علیک من سلمان و عمار و أبی ذر و المقداد و ابن عبادة و من معه من الأَنصار؟» قال: کلّ من الأُمّة.

فقال علی- علیه السّلام-: «فکیف تحتج بحدیث النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و أمثال هؤلاء قد تخلّفوا عنک، و لیس للأُمّة فیهم طعن، و لا فی صحبة الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و نصیحته منهم تقصیر؟!» «۲».

---

(۱) هو أحمد بن عبد اللّه بن میمون التغلبی، قال ابن حجر: ثقة زاهد.

(۲) الخصال: ۲ ۵۴۹- ۵۴۸، أبواب الأَربعین، الحدیث ۳۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۷

یلاحظ علیه: أنّ السند مشتمل علی رجال مجهولین، أو مهملین، فلا یمکن الاحتجاج بهذا الحدیث علی صحّة ما ورد فیه.

أضف إلی ذلک أنّه من المحتمل أن یکون قبول الامام للحدیث من باب الجدل و الرد علی الخلیفة من الطریق الذی سلکه.

۲- تحف العقول لابن شعبة الحرانی

إنّ الحسن بن علی بن الحسین بن شعبة الحرانی من أعلام الشیعة فی القرن الرابع الهجری، یروی عن أبی علی محمد بن همام، (المتوفّی ۳۳۶ ه) المعاصر للصدوق (المتوفّی ۳۸۱ ه)، أُستاذ الشیخ المفید (۳۳۶ ۴۱۳ ه) قد روی فی کتابه القیّم «تحف العقول» رسالة الامام الهادی إلی الأَهوازیین فی الردّ علی أهل الجبر و التفویض، و جاء فیها ما نصّه: و قد اجتمعت الأُمّة قاطبة لا اختلاف بینهم أنّ القرآن حقّ لا ریب فیه عند جمیع أهل الفرق، و فی حال اجتماعهم مقرون بتصدیق الکتاب و تحقیقه، مصیبون، مهتدون، و ذلک بقول رسول اللّه: «لا تجتمع أُمّتی علی ضلالة» فأخبر أنّ جمیع ما اجتمعت علیه الأُمّة کلّها حق، هذا إذا لم یخالف بعضها بعضاً «۱».

و الرسالة مرسلة لم نجد لها سنداً، و نقلها الشیخ الطبرسی فی «الاحتجاج» «۲» بلا إسناد أیضاً، کما رواها المجلسی فی «البحار» مرسلًا «۳».

هذا ما یرجع إلی تلک الروایة فی کتب الشیعة الحدیثیة، و قد عرفت أنّ المسند فی «الخصال» مشتمل علی مجاهیل و مهملین، و المرسل منها لا ینفع ما لم

---

(۱) تحف العقول: ۴۵۸، باب ما روی عن الإمام الهادی- علیه السّلام-.

(۲) الاحتجاج: ۲- ۴۷۸ برقم ۳۲۸.

(۳) البحار: ۴- ۱۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۸

یحرز ثبوت الرسالة إلی الامام.

و أمّا غیر الکتب الحدیثیة فقد نقلها غیر واحد فی کتبه منهم: أ- الشیخ الطوسی (۴۶۰۳۸۵ ه) فقد نقل الحدیث عند البحث عن حجّیة الإجماع فی نظر أهل السنّة، فقال: و استدلوا أیضاً علی صحّة الإجماع بما روی عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: «لا تجتمع أُمّتی علی خطأ» و بلفظ آخر «لم یکن اللّه لیجمع أُمّتی علی الخطأ» و بقوله: «کونوا مع الجماعة» و بقوله: «ید اللّه علی الجماعة» و ما أشبه ذلک من الألفاظ.

ثمّ أجاب عن الاستدلال بهذه الأحادیث و قال: و هذه الاخبار لا یصحّ التعلّق بها لأنّها کلّها أخبار آحاد لا توجب علماً، و هذه مسألة طریقها العلم.

و لیس لهم أن یقولوا إنّ الأُمّة قد تلقّتها بالقبول و عملت بها.

لأنّا أوّلًا: لا نسلّم أنّ الأُمّة کلّها تلقّتها بالقبول.

و لو سلّمنا ذلک لم یکن أیضاً فیها حجّة، لأنّ کلامنا فی صحّة الإجماع الذی لا یثبت إلّا بعد ثبوت الخبر، و الخبر لا یصحّ حتی یثبت أنّهم لا یجمعون علی خطأ.

إلی أن قال: و لو سلم من جمیع ذلک، لجاز أن یحمل علی طائفة من الأُمّة، و هم الأئمة من آل محمد- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، لأنّ لفظ «الأُمّة» لا یفید الاستغراق علی ما مضی القول فیه، و ذلک أولی من حیث دلت الدلالة علی عصمتهم من القبائح.

و إن قالوا: یجب حمله علی جمیع الأُمّة لفقد الدلالة علی أنّ المراد بعض الأُمّة.

کان لغیرهم أن یقول: أنا أحمل الخبر علی جمیع الأُمّة من لدن النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) إلی أن تقوم الساعة، حیث إنّ لفظ الأُمّة یشملهم و یتناولهم، فمن أین أنّ إجماع

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۵۹

کلّ عصر حجّة؟ و أمّا الخبر الثانی من قوله: «لم یکن اللّه لیجمع أُمّتی علی خطأ» فصحیح و لا یجیء من ذلک أنّه لا یجمعون علی خطأ.

و لیس لهم أن یقولوا: إنّ هذا لا اختصاص فیه لأُمّتنا بذلک دون سائر الأُمم، لأنّ اللّه تعالی لا یجمع سائر الأُمم علی الخطأ.

و ذلک أنّه و إن کان الأمر علی ما قالوه، فلا یمتنع أن یخص هؤلاء بالذکر و من عداهم یعلم أنّ حالهم کحالهم بدلیل آخر، و لذلک نظائر کثیرة فی القرآن و الأخبار.

علی أنّ هذا هو القول بدلیل الخطاب الذی لا یعتمده أکثر من خالفنا «۱».

و قد عدّ العلّامة فی فصل خصائص النبی من کتاب النکاح، أنّ من خصائصه أنّ أُمّته لا تجتمع علی الضلالة «۲».

و قد نقل المحقّق التستری أنّ العلّامة نقل الحدیث فی کتابیه «الألفین» و «المنتهی».

أقول: أمّا کتاب الألفین فقد ذکر أنّ من فوائد الامام عصمة الأُمة، قال ما نصه: امتناع الخطأ و الإمامة «۳» مع تمکن الامام من المکلف.. إلی آخر ما ذکره «۴».

فهو یعدّ الأُمّة معصومة لأجل وجود الامام من دون إشارة إلی الحدیث.

و أمّا «المنتهی» فلم نعثر فیه علی الحدیث.

---

(۱) عدّة الأصول: ۲ ۶۲۶- ۶۲۵، نقلناه بتلخیص، طبع عام ۱۴۱۷ ه.

(۲) التذکرة: ۲- ۵۶۸، رقم الخصیصة- ۱۷.

(۳) کذا فی النسخة المطبوعة فی مؤَسسة دار الهجرة، و لعلّ الصحیح: (علی الأمّة).

(۴) الألفین: ۲۱۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۰

و قال المحقّق التستری: و أقوی ما ینبغی أن یُعتمد علیه من النقل حدیث: «لا تجتمع أُمّتی علی الخطأ» و ما فی معناه لاشتهاره و قوّة دلالته.

و تعویل معظمهم و لا سیما أوائلهم علیه، و تلقّیهم له بالقبول لفظاً و معنی و ادّعاء جماعة منهم تواتره معنی..، إلی أن قال: حکی بعض المحدّثین من التحف مرسلًا عنه- علیه السّلام- انّه قال أیضاً: «إنّ اللّه قد احتج علی العباد بأُمور ثلاثة: الکتاب، و السنّة، و ما أجمع علیه المسلمون»، و قد روی فی هذا الباب أخبار أُخر من طرقنا تقتضی حجّیة الإجماع الواقع علی الحکم بنفسه، و وجوب العمل بخبر أجمع علی العمل به أو علی روایته مع قبوله کما تقتضی إمکان وقوع الإجماع و العلم به و هی أخبار شتی، إلی أن قال: مؤَیدة بما ورد فی المنع من فراق الجماعة و غیره، و لتطلب جمیعاً من کتاب المناهج، وفّق اللّه سبحانه لإتمامه «۱».

هذا ما وقفنا علیه فی کتب أصحابنا إلی أواخر القرن الثالث عشر.

نعم جاء ذکر هذا الحدیث فی الکتب الأصولیة الاستدلالیة لکلا الفریقین، و لا داعی للإطالة بالنقل عنها.

حصیلة البحث

: إنّ للقارئ أن یستنتج من هذا البحث الضافی حول الروایة الأُمور التالیة: الأوّل: أنّ الروایة من أخبار الآحاد، لم تنقل بسند صحیح فی کتب الفریقین، و قد عرفت وجه الضعف عند نقلها عن کتب الصحاح و المسانید.

الثانی: أنّ المنقول مسنداً هو لفظ «الضلالة» لا لفظ «الخطأ»، أو «علی غیر هدی» کما فی مسند الامام أحمد، و إنّما جاء الخطأ فی غیر الکتب الحدیثیة.

---

(۱) کشف القناع: ۶ ۷، طبع عام ۱۳۱۶ ه.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۱

الثالث: أنّ الحدیث علی فرض ثبوته یرجع إلی المسائل العقائدیة التی علیها مدار الهدایة و الضلالة، أو ما یرجع إلی صلاح الأُمّة من وحدة الکلمة و الاجتناب عن التشتّت فیما یمسّ وحدة المسلمین.

و أمّا المسائل الفقهیة فلا یوصف المصیب و المخطئ فیها بالهدایة و الضلالة، کما لا یکون مصیر الشاذ فیها مصیر النار، أو نصیب الشیطان.

و علی ذلک فالاستدلال به علی حجیة الإجماع فی المسائل الفقهیة غیر تام.

الرابع: لو سلّمنا سعة دلالة الحدیث فالمصون من الضلالة هو الأُمّة بما هی أُمّة، لا الفقهاء فقط، و لا أهل العلم، و لا أهل الحل و العقد، و علی ذلک ینحصر مفاد الحدیث بما اتفقت علیه جمیع الأُمّة فی العقائد و الأُصول.

الخامس: أنّ مصونیة الأُمّة کما یمکن أن یکون لکمال عقلها، یمکن أن یکون لوجود معصوم فیهم، و الروایة ساکتة عنه فلا یمکن أن یستدل بالروایة علی أنّ الأُمّة مع قطع النظر عن المعصوم مصونة عن الخطأ، بل لما ثبت فی محلّه أنّ الزمان لا یخلو من إمام معصوم تکون عصمة الأُمّة بعصمة الإمام.

قال أمیر المؤمنین- علیه السّلام-: «اللّهم بلی، لا تخلو الأرض من قائم للّه بحجّة إمّا ظاهراً مشهوراً، و إمّا خائفاً مغموراً لئلا تبطل حجج

اللّه و بيّناته» «۱».

روى العياشى بإسناده إلى إسماعيل بن جابر، عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: «قال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: يحمل هذا الدين فى كلّ قرن عدول ينفون عنه تأويل المبطلين، و تحريف الغالين، و انتحال الجاهلين، كما ينفى الكير «۲» خبث الحديد «۳».

---

(۱) نهج البلاغة: قسم الحكم برقم ۱۴۷.

(۲) الكير: جلد غليظ ذو حافات ينفخ فيه الحداد.

(۳) رجال الكشى: ۱۰ برقم ۵، فصل فضل الزيارة و الحديث.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۶۲

مصادر التشريع ۴

العقل

حجّية العقل فى مجالات خاصة

إنّ العقل أحد الحجج الأَربع التى اتّفقت فقهاء الشيعة إلّا قليلًا منهم على حجّيته، و لأَجل إيضاح الحال نقدّم أُموراً: الأَوّل: الإدراك العقلى ينقسم إلى إدراك نظرى و إدراك عملى، فالأَوّل إدراك ما ينبغى أن يعلم، كإدراك وجود الصانع و صفاته و أفعاله و غير ذلك، و الثانى إدراك ما ينبغى أن يعمل، كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم و وجوب ردّ الوديعة و ترك الخيانة فيها، و المقسم هو الإدراك فهو ينقسم إلى نظرى و عملى، و ربما يُتوسع فيقسم العقل إلى القسمين.

الثانى: انّ الاستدلال لا يتم إلّا بأحد طرق ثلاثة: ۱- الاستقراء.

۲- التمثيل.

۳- القياس المنطقى.

و الاستقراء الناقص لا يحتج به، لَانّه لا يفيد إلّا الظنّ و لم يدلّ دليل على حجّية مثله، و أمّا الاستقراء الكامل فلا يعدّ دليلًا، لَانّ المستقرىَ يصل إلى النتيجة فى ضمن الاستقراء، فلا تبقى حاجة للاستدلال به على المدعى.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۶۳

و بعبارة أُخرى: الاستقراء الكامل علوم جزئية تفصيلية تُصَبُّ فى قالب قضية كلّيّة عند الانتهاء من الاستقراء دون أن يكون هناك مجهول يُستدل به على المعلوم.

و أمّا التمثيل، فهو عبارة عن القياس الأصولى الذى لا نقول به، كما سيوافيك تفصيله عند البحث عن مصادر التشريع غير المعتبرة عندنا، و المعتبرة عند أهل السنّة.

فتعيّن أن تكون الحجّة هى القياس المنطقى، و هو على أقسام ثلاثة: أ- أن تكون الصغرى و الكبرى شرعيّتين و هذا ما يسمّى بالدليل الشرعى.

ب- أن تكون كلتاهما عقليّتين، كإدراك العقل حسن العدل و حكمه بوجوب العمل على وفقه، و قبح الظلم و حكمه بالاجتناب عنه، و هذا ما يعبّر عنه بالمستقلّات العقلية، أو التحسين و التقبيح العقليين.

ج- أن تكون الصغرى شرعية و الكبرى عقلية.

أقسام الحكم العقلى: إنّ الاحكام الشرعية المستنبطة من الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: الأوّل: ما يستنبط من مقدّمتين عقليّتين، و هذا كالحكم بحسن العدل و قبح الظلم، و حكمه بكونهما عند الشرع أيضاً كذلك، و هذا ما يسمّى بالمستقلات العقلية، فالدليل بعامة أجزائه عقلى فقد حكم بحسن العدل كما حكم بالملازمة بين العقل و الشرع.

الثانى: ما تكون إحدى المقدّمتين عقلية، و الأُخرى شرعيّة و هذا كما فى باب الملازمات العقلية كوجوب المقدّمة، فإنّ العقل يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء و وجوب ما يتوقّف عليه، و أنّ طالب الشيء طالب مقدّماته أيضاً،

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۶۴

أو يحكم بثبوت التلازم بين الأَمر بالشيء و حرمة أضداده، و أيضاً يكشف عن أنّ حكم الشرع فى كلا الموردين أيضاً كذلك.

و من الواضح انّه لا- يمكن التوصل بهذا الحكم الكلّى إلى وجوب الوضوء إلّا بعد تنصيص الشارع بوجوب الصلاة و توقفها عليه، فيقال إذا أُريدَ ترتيبُ القياسِ و أخذُ النتيجة: الوضوء ممّا يتوقف عليه الواجب (الصلاة) و هذه مقدّمة شرعية و كلّ ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب عقلًا و هذه مقدمة عقلية فينتج: الوضوء واجب عقلًا.

و هذا ما يعبّر عنه بغير المستقلّات العقلية.

نعم يعلم وجوب الوضوء شرعاً بالملازمة بين حكمى العقل و الشرع.

الثالث: الفرق بين هذا المقام الباحث عن حجّية العقل و بين الدارج فى الكتب الأصولية، أعنى البحث عن وجود الملازمة العقلية بين وجوب الشيء و وجوب مقدّمته، أو وجوب الشيء و حرمة ضدّه إلى غير ذلك، هو أنّ البحث فى الثانى يدور حول وجود الملازمة بين الإِرادتين أو الوجوبين عند العقل و عدمها؟ و لكن البحث فى هذا المقام يدور حول كشفه عن كون الحكم كذلك عند الشرع أيضاً؟ و بعبارة أُخرى: إنّ البحث فى المقام الثانى، منصبّ على إثبات الملازمة العقلية بين الوجوبين و عدمها، أو وجودها بين الوجوب و حرمة ضدّه و عدمها.

نعم بعد ثبوتها يبحث فى المقام عن وجود الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع و أنّ الواجب عقلًا، واجب شرعاً أيضاً أو لا.

و على ذلك فالبحث فى الثانى مركّز على كشف حكم العقل فى باب المقدمة كما انّه مركّز فى المقام على كشفه عن حكم الشرع فيه.

الرابع: عرّف الدليل العقلى بأنّه حكم يتوصّل به إلى حكم شرعى، و ربما

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۶۵

يعرَّف بأنّه ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب نظرى «۱» مثلًا إذا حكم العقل بأنّ الإِتيان بالمأمور به على ما هو عليه موجب لحصول الامتثال يُستدل به على أنّه فى الشرع أيضاً كذلك، فيترتّب عليه براءة الذمّة عن الإِعادة و القضاء، أو إذا حكم العقل عند التزاحم بلزوم تقديم الأَهم كالنفس المحترمة على المهم كالتصرف فى مال الغير بلا إذنه، فيُستدل به على الحكم الشرعى و هو وجوب إنقاذ الغريق، و جواز التصرف فى مال الغير، كلّ ذلك توصلٌ بالحكم العقلى للاهتداء إلى الحكم الشرعى.

الخامس: انّ الاستدلال بالحكم العقلى على الحكم الشرعى يتصور على وجهين: أ- إذا أدرك العقلُ حكم الموضوع عند لحاظه بما هو هو مع قطع النظر عن سائر الجهات «۲» من كونه ذا مصلحة أو مفسدة، موجب لبقاء النظام أو زواله، نافع للمزاج أو مضرّ به، بل استقلّ العقل بحكمه إذا نظر إلى الموضوع بما هو هو، من دون لحاظ أىّ ضميمة من الضمائم، و من أوضح أمثلة هذا القسم استقلاله بحسن العدل و حكمه بلزوم فعله، و قبح الظلم و حكمه بلزوم تركه.

نعم المورد لا ينحصر بالتحسين و التقبيح و سيوافيك أنّ كلّ ما يدركه العقل بوصف كونه حكماً عاما غير مقيّد بفاعل خاص، و لا ظرف معيّن، فهو من مصاديق هذا القسم، نظير إدراكه الملازمة بين الإِرادتين و الوجوبين، أو بين وجوب شيء و حرمة ضدّه، و هكذا فإنّ المدرَك حكم عام غير مقيّد بشيء.

غیر انّ التحسین و التقبیح من المستقلات العقلیة و غیرهما کباب الملازمات من غیر المستقلات العقلیة لکن یجمعهما استقلال العقل فی إدراک الحکم العام الذی

---

(۱) القوانین: ۲- ۲؛ مطارح الانظار: ۲۳۳.

(۲) سیوافیک توضیحه فی نهایة البحث.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۶

یشارک فیه الممکن و الواجب.

فیقع الکلام فی أنّه هل یستکشف منه کون الحکم عند الشرع أیضاً کذلک.

ب- إذا استقل العقل بوجود المصلحة فی الفعل أو المفسدة فیه و بلزوم حیازة الأولی و الاجتناب عن الثانیة، فهل یُستکشف منه الوجوب أو الحرمة عند الشارع أیضاً بحیث یکون العلم بالمصالح و المفاسد من مصادر التشریع الإِسلامی؟ إذا عرفت ذلک، فیقع البحث عن حجّیة العقل فی مقامین: المقام الأوّل: استکشاف حکم الشرع عند استقلاله بالحکم بالنظر إلی ذات الموضوع، فنقول: إذا استقل العقل بالحکم علی الموضوع بما هو هو من غیر التفات إلی ما وراء الموضوع من المصالح و المفاسد، و من أمثلته وراء ما مرّ استقلاله بقبح تکلیف غیر الممیز و من لم یبلغه البیان، فهل یکون ذلک دلیلًا علی کون الحکم عند الشارع أیضاً کذلک أو لا؟ فذهب الأصولیون إلی وجود الملازمة بین الحکمین، و ما ذلک إلّا لأنّ العقل یدرک حکماً عاما غیر مقیّد بشیء.

مثلًا إذا أدرک العقل (حسن العدل) فقد أدرک انّه حسن مطلقاً أی سواء أ کان الفاعل واجب الوجود أم ممکن الوجود، و سواء أ کان الفعل فی الدنیا أم فی الآخرة، و سواء أ کان مقروناً بالمصلحة، فمثل هذا الحکم العقلی المدرَک یلازم کون الحکم الشرعی أیضاً کذلک و إلّا لما کان المدرَک عاما شاملًا لجمیع تلک الخصوصیات.

و بذلک تتضح الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع فی المستقلات العقلیة.

هذا کلّه فی المستقلات العقلیة و به یظهر حکم غیر المستقلات العقلیة التی عرفت معناها، فمثلًا إذا أدرک العقل الملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدّمته، أو وجوب الشیء و حرمة ضدّه، أو الملازمة بین ثبوت الجزاء عند ثبوت

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۷

العلّة المنحصرة و انتفائه عند انتفائها، یکشف ذلک انّ الحکم عند الشرع أیضاً کذلک، لَانّ الحکم المدرَک بالعقل حکم عام غیر مقیّد بشیء من القیود، فکما انّ العقل یدرک الملازمة بین الأربعة و الزوجیة بلا قید فیکون حکماً صادقاً فی جمیع الازمان و الأحوال، فکذلک یدرک الملازمة بین الوجوبین أو بین الوجوب و الحرمة، فالقول بعدم کشفه عن حکم الشارع، کذلک ینافی إطلاق حکم العقل و عدم تقیّده بشیء.

و بذلک یتّضح أنّ ادّعاء الملازمة بین حکم العقل و حکم الشرع یرجع إلی أنّ الحکم المدرک بالعقل حکم مطلق غیر مقید بشیء، فیعمّ حکم الشارع أیضاً.

فالاحتجاجات فی باب الملازمات مستقلة کانت أو غیر مستقلة ترجع إلی أنّ الحکم المدرک حکم مطلق، شامل لکلّ فاعل و ظرف، فإخراج الواجب و حکمه عن تحت القاعدة خلاف ما یحکم به العقل علی وجه الجزم، فمن حاول نفی الملازمة، فعلیه أن ینفی الإِدراک القطعی العام للعقل فی تلک المجالات، و أنّی له ذلک؟! المقام الثانی: استکشاف الحکم الشرعی من المصالح و المفاسد فی الموضوع دون نظر إلی حکم العقل بحسنه أو قبحه بما هو هو.

فنقول: إذا أدرک العقل المصلحة أو المفسدة فی شیء و کان إدراکه مستنداً إلی المصلحة أو المفسدة العامتین اللّتین یستوی فی إدراکهما جمیع العقلاء، ففی مثله یصحّ استنباط الحکم الشرعی من الحکم العقلی.

نعم لو أدرک المصلحة أو المفسدة و لم یکن إدراکه إدراکاً نوعیاً یستوی فیه جمیع العقلاء، بل إدراکاً شخصیاً حصل له بالسبر و التقسیم، فلا سبیل للعقل بأن یحکم بالملازمة فیه، و ذلک لَانّ الأَحکام الشرعیة المولویة و إن کانت لا تنفک

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۸

عن المصالح أو المفاسد، و لکن أنّی للعقل أن یدرکها کما هی علیها.

و بذلک یعلم أنّه لا یمکن للفقیه أن یجعل ما أدرکه شخصیّاً من المصالح و المفاسد ذریعة لاستکشاف الحکم الشرعی، بل یجب علیه الرجوع إلی سائر الأَدلّة.

فخرجنا بالنتائج التالیة: أوّلًا: انّ حکم العقل بشیء فی المستقلّات العقلیة أو فی غیرها یکشف عن کون الحکم عند الشرع کذلک شریطة أن یکون العقل قاطعاً و یکون المدرَک حکماً عاما، کما هو الحال فی الأَمثلة المتقدّمة.

ثانیاً: إذا أدرک العقل وجود المصلحة أو المفسدة فی الأَفعال إدراکاً نوعیاً یستوی فیه جمیع العقلاء، کوجود المفسدة فی استعمال المخدرات، ففی مثله یکون حکم العقل ذریعة لاستکشاف الحکم الشرعی.

ثالثاً: استکشاف ملاکات الاحکام و استنباطها بالسبر و التقسیم، ثمّ استکشاف حکم الشرع علی وفقه أمر محظور، لعدم إحاطة العقل بمصالح الاحکام و مفاسدها، و سوف یوافیک عند البحث عن سائر مصادر الفقه عدم العبرة بالاستصلاح الذی عکف علیه مذهب المالکیة.

یترتب علی حجّیة العقل فی المجالات الثلاثة، أعنی: ۱- الملازمات العقلیة.

۲- الحسن و القبح العقلیین.

۳- المصالح و المفاسد العامتین.

تترتب علی حجیة العقل ثمرات فقهیة کثیرة نستعرض بعضها بعد نظرة عامة فی التحسین و التقبیح العقلیین.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۶۹

نظرة عامة فی التحسین و التقبیح العقلیین

اشارة

إنّ القول بالتحسین و التقبیح العقلیین من البدیهیات فی مجال العقل العملی، فالحکماء قسّموا الإدراکات العقلیة إلی نظریة و عملیة، قال الحکیم السبزواری: إنّ العقل النظری و العقل العملی من شأنهما التعقّل؛ لکن النظری شأنه العلوم الصرفة غیر المتعلّقة بالعمل، مثل اللّه واحد؛ و العملی شأن العلوم المتعلّقة بالعمل، مثل التوکل حسن و الرضا و التسلیم و الصبر محمود، و هذا العقل هو المستعمل فی علم الأَخلاق، فلیس العقلان کقوتین متباینتین أو کضمیمتین، بل هما کجهتین لشیء واحد و هی الناطقة.

إنّ الحکمة النظریة قضایا نظریة تنتهی إلی قضایا بدیهیة، و لو لا ذلک لانهار صرح العلوم، و هکذا الحکمة العملیة، ففیها قضایا غیر معلومة لا- تعرف إلّا بالانتهاء إلی قضایا عملیّة ضروریة و إلّا لما عرف الإنسان شیئاً من قضایا الحکمة العملیة، و من تلک القضایا البدیهیة فی العقل العملی مسألة التحسین و التقبیح العقلیین الثابتین لجملة من القضایا، کقولنا: «العدل حسن» و «الظلم قبیح» و «جزاء الإحسان بالإحسان حسن، و جزاؤه بالإساءة قبیح».

فهذه القضایا أوّلیة فی الحکمة العملیة و العقل العملی یدرکهما من صمیم ذاته، و من ملاحظة تلک القضایا تعرف سائر الأَحکام العقلیة العملیة غیر البدیهیة سواء کانت مربوطة بالأَخلاق أو تدبیر المنزل أو سیاسة المدن، فقضایا هذه العلوم الثلاثة إیجاباً و سلباً مبنیة علی قضیة بدیهیة نابعة من العقل العملی، و هی حسن الإحسان و قبح الظلم، و لنمثل لذلک مثالًا: إنّ العالم الاخلاقی یحکم بلزوم

تکریم الوالدین و المعلمین و أولی النعمة،

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۰

لَانّ التکریم من مصادیق جزاء الإحسان بالإحسان، و هو حسن بالذات؛ و الإهانة لهم من مصادیق جزاء الإحسان بالإساءة و هو قبیح بالذات.

کما أنّ الباحث عن أحکام تدبیر المنزل یحکم بلزوم القیام بوظائف الزوجیة من قبل الطرفین و قبح التخلّف عنها، لَانّ القیام بها عمل بالمیثاق، و التخلّف عنها تخلّف عنه، و الأوّل حسن بالذات، و الثانی قبیح بالذات.

و العالم الاجتماعی الذی یبحث عن حقوق الحاکم و الحکومة علی المجتمع یحکم بأنّه یجب أن تکون الضرائب متناسبة مع دخل الافراد، لَانّ الخروج عن تلک الضابطة ظلم للرعیة، و هو قبیح بالذات.

و قس علی ذلک کلّ ما یرد علیک من الأبحاث فی الحکمة العملیة سواء أ کانت راجعة إلی الفرد (الأخلاق) أم إلی المجتمع الصغیر (البیت) أم إلی المجتمع الکبیر (السیاسة) فکلّ ما یرد فیها و یبحث عنها الباحثون بما أنّه من شئون العقل العملی یجب أن ینتهی الحکم فیه إیجاباً و سلباً، صحّةً و بطلاناً إلی القضایا الواضحة البدیهیة فی مجال ذلک العقل.

إلی هنا انتهینا إلی أنّه یجب انتهاء الاحکام العملیة غیر الواضحة إلی أحکام عملیة بدیهیة، فیصبح حسن العدل و قبح الظلم من الأحکام الواضحة التی لا یحتاج العقل إلی شیء آخر وراءها سوی ملاحظة نفس القضیة: (العدل حسن) أو (الظلم قبیح).

ثمّ إنّ إدراک العقل لحسن الافعال أو قبحها لا یختص بالمدرک أو بصنف خاص أو بنوع الإنسان، بل یدرک حسن صدوره أو قبحه لکلّ موجود عاقل مختار سواء کان الفاعل هو الإنسان أو غیره، لَانّ المقوم لقضائه بأحد الوصفین نفس القضیة بما هی قضیة من غیر خصوصیة للمدرک و لا للفاعل، فهو یدرک أن العدل

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۱

حسن عند الجمیع و من الجمیع، و الظلم قبیح عند الجمیع و من الجمیع، و لا یختص حکمه بهما بزمان دون زمان.

و للرازی هنا کلمة قیمة قال: إنّ العقلاء قبل علمهم بالشرائع و النبوّات مطبقون علی حسن مدح المحسن و حسن ذم المسیء، فإنّ من أحسن إلی محتاج، فذلک المحتاج یجد من صریح عقله حسن مدحه و ذکره بالخیر؛ و لو أساء رجل إلیه، فإنّه یجد من صریح عقله حسن ذمه، و هذا الحکم حاصل سواء کان ذلک الإنسان مؤمناً یصدق بالأنبیاء، أو لم یکن کذلک، فعلمنا أنّ الحسن و القبح مقرر فی عقولهم «۱».

و ظهر ممّا ذکرنا انّ العدل حسن و الظلم قبیح عند اللّه سبحانه بمعنی انّ العقل یدرک سعة الحکم و عدم اختصاصه بمدرک أو فاعل، فکلّ إنسان یجد من صمیم ذاته حسن بعض الافعال أو قبحها من غیر نظر إلی فاعل خاص.

و بذلک یثبت أمران: أ- استطاعة العقل إدراک حسن بعض الافعال أو قبحها.

ب- سعة إدراکه و شمولیته، و انّ ما یدرکه لا یختص بفاعل دون فاعل، أو مدرک دون مدرک.

التحسین و التقبیح فی الکتاب العزیز

إنّ التدبّر فی آیات الذکر الحکیم یرشدنا إلی تسلیمه لحکم العقل بالتحسین و التقبیح خارج إطار الوحی، و إلیک بعض النماذج: ۱- قال سبحانه:

---

(۱) الرازی: المطالب العالیة: ۳- ۲۹۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۲

"إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ «"۱».

۲ "-قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ «"۲».

۳ "-يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ «"۳».

۴ "-وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ «"۴».

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالإحسان و الفحشاء و المنكر و البغى و المعروف قبل تعلّق الأَمر أو النهى بها و أنّ الإنسان يجد انّ وصف الافعال بأحدها ناجم من صميم ذاته.

و ليس معرفة الإنسان بها موقوفاً على تعلّق أمر الشارع بها و لو تعلّق يكون تأكيداً لإدراك العقل و أمره بالحسن و النهى عن القبيح.

أضف إلى ذلك أنّه سبحانه يتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما يستقل به.

۵- يقول تعالى ": أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجّارِ «"۵». ۶- و يقول سبحانه ": أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ. ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ «"۶».

---

(۱) النحل: ۹۰.

(۲) الأَعراف: ۳۳- ۳.

(۳) الأَعراف: ۱۵۷.

(۴) الأَعراف: ۲۸.

(۵) ص: ۲۸.

(۶) القلم: ۳۵ ۳۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۳

۷- و يقول سبحانه ": هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ «"۱».

فالتدبر فى هذه الآيات لا يدع مجالًا لتشكيك المشكّكين فى أنّ التحسين و التقبيح من الأُمور العقلية التى يدركها الإنسان بحجّة باطنية دون حاجة إلى حجّة ظاهرية.

فهذه الآيات التى تخاطب الإنسان بلسان الفطرة، و توقفه على ما يدركه من صميم ذاته، خير دليل و أجلى شاهد على أنّ التحسين و التقبيح عقليان قبل أن يكونا شرعيين، و انّ الشرع فى تحسينه بعض الأُمور أو تقبيحه لا يسلك طريق التعبد، بل يسلك طريق الإرشاد إلى ما يحكم به العقل.

و على ذلك فالعقل يدرك الحسن أو القبح المتفق عليه عند العقل و الشرع معاً.

معنى حسن الفعل و قبحه

إذا وقفت على أنّ العقل بفضل سعة آفاق إدراكه يدرك الحسن و القبح المشتركين عند العقل و الشرع، فلا بدّ من تفسير الحسن و القبح عندهما، و ليس لهما تفسير سوى أنّ العقل بإدراك الحسن يحكم بلزوم الإتيان به و عدم الرضا بتركه، و بإدراك القبح يحكم بلزوم تركه و عدم جواز الإتيان به، و كون الأَمر كذلك عند اللّه سبحانه، فيستكشف من حسن الفعل وجوبه و من قبحه حرمته، بذلك يصبح العقل من منابع التشريع و مصادره فى إطار خاص، أى فيما إذا أدرك حسن الافعال و قبحها فقط.

---

(۱) الرحمن: ۶۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۴

و اتّضح من خلال هذا البحث أمر آخر ربما یکون سبباً للخلط و الاشتباه، و هو أنّ مصدریة العقل للتشریع تحدّد بالاطار السابق و لا یعم استنباط العقل لمصالح الأَشیاء أو مفاسدها حتی یستنبط بذلک حکم الشرع من الوجوب و الحرمة، و ما ذلک إلّا لقصور العقل عن الإحاطة بمصالح الافعال و مفاسدها، إلّا إذا کانتا من المصالح و المفاسد النوعیة التی اتّفق العقلاء علیهما، و هذا القسم خارج عن محط النقاش.

و من أراد تسویة إدراک المصالح بحسن الأَشیاء و المفاسد بقبحها فقد خلط بین البحثین.

فالعقل قادر علی إدراک حسن أو قبح بعض الافعال، و هو أمر وجدانی کما عرفت، و أین هو من قیامه بتحلیل الافعال و الوقوف علی مصالحها و مفاسدها، ثمّ استکشاف الحکم الشرعی من خلالها، فإنّ العقل أقصر من ذلک، و إلی ذلک یشیر الامام الصادق- علیه السّلام- و یقول: «إنّ دین اللّه لا یصاب بالعقل».

و فی ظله رفضنا القیاس و الاستحسان.

یقول المحقّق الأصفهانی: أمّا استتباع حکم العقل النظری للحکم الشرعی المولوی، فمجمل القول فیه إنّ مصالح الأَحکام الشرعیة المولویة التی هی ملاکات تلک الاحکام و مناطاتها لا تندرج تحت ضابطة، و لا تجب أن تکون هی بعینها المصالح العمومیة المبنی علیها حفظ النظام و إبقاء النوع، و علیه فلا سبیل للعقل بما هو إلیها «۱».

---

(۱) نهایة الدرایة: ۲- ۱۳۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۵

الاستدلال علی الملازمة بالدلیل النقلی

إنّ هناک آیات و أحادیث تعرب عن وجود الملازمة بین حسن الفعل و وجوبه، و قبحه و حرمته، و إلیک بیانه: إنّ الظاهر من الآیات أنّ ألفاظ المعروف و المنکر و الطیبات و الخبائث و نظائرها کانت دارجة و مستعملة فکانت تدرک بالفطرة، و انّ الغایة من بعث الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- هو الأَمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و تحریم الخبائث و تحلیل الطیبات، فهذه الآیات تدل علی الملازمة علی انّ المعروف عند العرف، مطلوب عند الشرع؛ و المبغوض عند العرف، مرفوض عند الشارع.

قال سبحانه فی حقّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم "-: یَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُحِلُّ لَهُمُ الطَّیِّباتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبائِثَ «"۱» و قال عزّ من قائل ": إِنَّ اللّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ «"۲».

و قال سبحانه حاکیاً عن لقمان و هو یعظ ابنه ": یا بُنَیَّ أَقِمِ الصَّلاةَ وَ أْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَ انْهَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ اصْبِرْ عَلی ما أَصابَکَ إِنَّ ذلِکَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ «"۳».

و قد روی عن أبی جعفر أنّه سأله رجل عن طول الجلوس فی بیت الخلاء.. فقال: «و القبیح دعه لأَهله فإنّ لکلّ شیء أهلًا» «۴».

إنّ الامام أمیر المؤمنین- علیه السّلام- یصف الأَنبیاء بأنّهم مذکّرون لما تقضی به فطرة الإنسان و یقول: «فبعث فیهم رسله، و واتر إلیهم أنبیاءه، لیستأدوهم میثاق

---

(۱) الأَعراف: ۱۵۷.

(۲) النحل: ۹۰.

(۳) لقمان: ۱۷.

(۴) روضة المتقين: ۱- ۸۰ برقم ۱۷۷.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۷۶

فطرته، و يذكّروهم منسى نعمته، و يحتجوا عليهم بالتبليغ و يثيروا لهم دفائن العقول» «۱».

و كم للإمام و أولاده (عليهم السلام) من كلمات ناصعة دالّة على أنّ كثيراً من تعاليم الشرائع شرح لما كتبه سبحانه بقلم قضائه على صحيفة وجود الإنسان و فطرته، و قد طوينا الكلام عن نقلها، و قد أشبعنا الكلام فيها فى منشوراتنا التفسيرية «۲».

حصيلة البحث

قد بان ممّا نقلنا من كلمات الاعلام و ما ذكرنا حولها من المناقشات، انّ أصل التحسين و التقبيح من البديهيات العقلية فى مجال إدراكات العقل العملى، و أمّا كون الفعل كذلك عند اللّه، فهو أوضح من أن يخفى، لَانّ العقل يدرك قضية عامة و انّه كذلك لدى كلّ موجود حى مختار.

و بعبارة أُخرى إنّ موضوع الحكم لدى العقل، هو نفس الموضوع عند اللّه سبحانه، فكان الحسن و القبح، و المدح و الذم، و البعث و الزجر من لوازم الفعل عنده، فلا وجه لتفكيك اللازم عن الملزوم فى موطن دون موطن.

و إن شئت قلت: إنّ العقل يدرك انّ هذا الفعل بما هو هو حسن أو قبيح، و إنّه مستحق للمدح أو الذم و إنّه يجب أن يفعل أو لا يفعل، فإذا كان المدرك بهذه السعة، فلا يصحّ التفكيك بين الخالق و المخلوق، و التفكيك أشبه بأن تكون زوايا المثلث مساوية لزاويتين قائمتين عند الإنسان دون اللّه، فالحسن و القبح و المدح و الذم، و البعث و الزجر، من لوازم نفس الشىء بما هو هو، عند الجميع.

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة ۱.

(۲) لاحظ مفاهيم القرآن: ۱- ۳۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۷۷

الثمرات الفقهية للتحسين و التقبيح العقليين

قد مضى أنّ مصدرية العقل للتشريع خاص فى إطار التحسين و التقبيح العقليين، فالفقيه ربما يتخذ الحكم العقلى ذريعة لاستنباط الحكم الشرعى، و نستعرض نماذج منها: ۱- البراءة من الوجوب و التحريم: يدرك العقل قبح العقاب بلا بيان، فلو شك فى وجوب واقعة أو حرمتها، و لم نعثر على دليل فى الكتاب و السنّة يدل على وجوبه أو حرمته، فالعقل يستقل بعدمهما لقبح العقاب بلا بيان.

و يتضح بذلك انّ أصل البراءة من الأصول الاساسية الناتجة من حكم العقل و استقلاله على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

۲- الاشتغال عند الشكّ فى المكلّف به: كما أنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، يحكم أيضاً بحسنة فيها إذا علم التكليف و تردّد المكلّف به بين شيئين أو أشياء، قائلًا: بأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينية، و هى لا تحصل إلّا بالإتيان بالجميع عند تردد الواجب بين شيئين، أو ترك الجميع عند تردّد الحرام بينهما فتصبح البراءة و الاشتغال من ثمرات تلك المسألة.

۳- الإتيان بالمأمور به مسقط للأَمر: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأَمر الواقعى الاوّلى أو الثانوى أو الظاهرى مجز عن الإتيان به ثانياً لاستقلال العقل بقبح بقاء الأَمر مع الإتيان بالمأمور به بأجزائه و شرائطه، و لو لا القول بالحسن و القبح و الملازمة بين حكمى العقل و الشرع، لما

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۸

استکشفنا کونه مجزیاً عند الشارع.

۴- جواز اجتماع الأَمر و النهی و عدم جوازه إذا کان هناک عنوانان، و مرجع النزاع لدی المشهور إلی الصغری و انّه هل هو من مصادیق الاجتماع أو لا؟ و أمّا حکمها أی الکبری فمعلوم، لأَجل قبح التکلیف بغیر المقدور.

۵- الاحتجاج بالقید فی باب المفاهیم إذا أحرز انّه علّة منحصرة للحکم ضرورة عدم المعلول عند عدم علّته.

الثمرات الفقهیة للقول بالملازمة

یترتب علی القول بالملازمة بین حکمی العقل و الشرع ثمرات فقهیة نشیر إلی بعضها: ۱- وجوب المقدّمة عند وجوب ذیها علی القول بالملازمة بین الوجوبین.

۲- حرمة ضدّ الواجب علی القول بالملازمة بین وجوب الشیء و حرمة ضدّه.

۳- فساد العبادة إذا تعلّق بها النهی.

۴- فساد العبادة إذا تعلّق النهی بأجزائها أو شرائطها أو أوصافها.

۵- فساد المعاملة إذا تعلق النهی بالتصرف فی الثمن أو المثمن للملازمة بین مثل هذا النهی و فسادها.

الثمرات الفقهیة المترتبة علی إدراک المصالح و المفاسد العامتین

المصالح و المفاسد النوعیتان اللّتان یستوی فیهما کافة العقلاء کاستعمال المخدرات فقد عرفت أنّه یمکن أن یقع ذریعة لاستکشاف الحکم الشرعی، و یحصل منه القطع بأنّ الحکم عند الشرع نفس الحکم عند العقل.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۷۹

نعم إدراک المصالح و المفاسد و مناطات الاحکام بالسبر و التقسیم فهو أمر مرغوب عنه و إن حصل القطع، فالقطع حجّة للقاطع لا لغیره، و لیس حجّة علی الغیر فلا یکون حجّة علی المقلد لاستناده فی استنباط الحکم الشرعی علی مصدر غیر صالح، و سیوافیک توضیحه فی فصل خاص.

و فی الختام ننقل کلام المحقّق السید علی القزوینی فی تعلیقته علی القوانین، قال معلّقاً علی قول المحقّق القمی: «و منها ما یحکم به بواسطة خطاب الشرع، کالمفاهیم و الاستلزامات»: أی بملاحظته، کحکمه بوجوب المقدمة بملاحظة الخطاب بذی المقدمة، و بحرمة الضد بملاحظة الخطاب بالمأمور به المضیق، و بالانتفاء عند الانتفاء بملاحظة الخطاب المعلّق علی شرط أو وصف أو غیرهما، لئلّا یلغو التعلیق و ذکر القید، و یسمی الاستلزامات العقلیة، لحکم العقل باستلزام إیجاب الشیء، وجوب مقدماته، و استلزام الأَمر بالشیء لحرمة ضدّه، و استلزام الوجود عند الوجود، الانتفاء عند الانتفاء، فالمفاهیم أیضاً مندرجة فی الاستلزامات» «۱».

و بذلک یعلم أنّ فقه الشیعة قائم علی حجّیة العقل القطعی الذی لا یشوبه شک، و هو منحصر بباب التحسین و التقبیح العقلیین أو الملازمات القطعیّة أو المصالح و المفاسد النوعیتین الواضحتین.

و أمّا العمل بالقیاس و الاستحسان و المصالح و المفاسد المستنبطة بالعقل، فهو عمل بالعقل الظنّی و لا یرکن إلیه و لا یصح نسبة نتائج هذه الأَدلّة إلی اللّه سبحانه.

إلی هنا فرغنا من أدلّة الفقه و تبیّن أنّها ترجع إلی أُمور أربعة: الکتاب،

---

(۱) القوانین: ۲- ۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۸۰

و السنّة، و الإجماع فی مظان خاصة، و العقل القطعی الذی لا یشوبه شک.

و تبیّن حدّ الاختلاف بین الفریقین فی کیفیة حجّیة الإجماع.

بقی الکلام فی الأصول العملیة

اشارة

کما اصطلح علیها فقهاء الشیعة و هی تستمد من الأَدلّة الأَربعة، و إلیک البیان: الأصول العملیة الأَدلّة الشرعیة التی یتمسّک بها المستنبط علی قسمین: ألف: أدلّة اجتهادیة.

ب- أُصول عملیة.

و هذا التقسیم من خصائص الفقه الشیعی، و أمّا الفرق بینهما فهو: إنّ الدلیل قد یکون طریقاً إلی الحکم الشرعی أمّا طریقاً قطعیاً، کالخبر المتواتر؛ أو طریقاً مورثاً للاطمئنان، کالخبر المستفیض، و خبر الثقة، و هذا ما یسمّی بالدلیل الاجتهادی أو الأَمارات الشرعیة.

و أمّا إذا قصرت ید المجتهد عن الدلیل الشرعی الموصل إلی الواقع، و صار شاکاً متحیراً فی حکم الواقعة، فعند ذلک عالج الشارع تحیّر المجتهد بوضع قواعد لها جذور بین العقلاء، و هذا ما یسمّی بالأُصول العملیة، أو الدلیل الفقاهی، و هی بین أُصول خاصة بباب، أو عامة شاملة لجمیع أبواب الفقه، فمن القسم الأَوّل القواعد التالیة: ۱- قاعدة الطهارة: کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قذر.

۲- أصالة الحلیة: کلّ شیء حلال حتی تعلم أنّه حرام.

۳- أصالة الصحّة فی فعل الغیر.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۸۱

۴- قاعدة التجاوز و الفراغ عند الشک فی صحّة العمل بعد التجاوز عن محله.

و من القسم الثانی الأصول التالیة:

۱- أصالة البراءة

إذا شکّ فی وجوب شیء أو حرمته بعد الفحص عن مظانّه و لم یقف علی ما دلّ علی وجوبه أو علی حرمته، فالعقل و الشرع یحکمان بعدم صحّة العقاب علی مخالفته، و هذا ما یعبر عنه بالبراءة العقلیة أو الشرعیة.

أمّا العقلیة فلاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بیان کما عرفت.

و أمّا الشرعیة فلقوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «رفع عن أُمّتی تسعة: الخطاء و النسیان و ما أُکرهوا علیه و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطروا إلیه..» «۱».

۲- أصالة الاشتغال

إذا علم بوجوب شیء مردّد بین أمرین أو حرمته کذلک، فالعقل یستقل بالاشتغال و الاحتیاط بمعنی الإتیان بهما أو ترک کلیهما، لَانّ الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة القطعیة، فقد تضافر العقل و النقل علی الاحتیاط.

أمّا العقل، فلما عرفت من استقلاله علی لزوم تحصیل البراءة بعد الاشتغال الیقینی.

و أمّا الشرع، فلما ورد فى غير واحد من الروايات فى أنّ المبتلى بإناءين مشتبهين إذا علم بنجاسة أحدهما يهريقهما و يتيمم «۲».

---

(۱) الصدوق: الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحديث ۹.

(۲) الوسائل: الجزء ۱، الباب ۸ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۸۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۸۲

۳- أصالة التخيير

إذا دار حكم الشىء بين الوجوب و الحرمة؛ فبما أنّ التحصيل اليقينى أمر محال، فهو يتخير بين الأَخذ بأحد الحكمين إذا لم يكن أحدهما أهم من الآخر، و هذا ما يعبر عنه بأصالة التخيير.

۴- الاستصحاب

إذا تيقن بوجوب شىء، أو حرمته، أو طهارته، أو نجاسته، ثمَّ عرض له الشك فى بقاء المتيقن السابق فيحكم بالبقاء و هو أصل عقلائى إجمالًا أمضاه الشارع و تضافرت روايات عن أئمّة أهل البيت على حرمة نقض اليقين بالشك.

فهذه هى الأصول العملية الأَربعة المستمدة حكمها من العقل و الشرع.

فظهر انّ الأصول على قسمين، إمّا خاصة ببعض الأَبواب، أو عامة شاملة لجميع أبواب الفقه.

و بما ذكرنا من أنّ الأصول العملية الخاصة أو العامة تستمد حكمها من الكتاب أو السنة أو العقل، فهى ليست من مصادر التشريع برأسها، و إنّما ترجع إلى المنابع الثلاثة الأُولى؛ و لو لا دلالة المنابع على حجيتها لما صح التمسك بها و إن كانت أعمالها بعد اليأس عن العثور على حكم الشرع من الأَدلة الاجتهادية خلافاً لما يتراءى من أهل السنّة، حيث جعلوا البراءة أو الاستصحاب فى عرض الكتاب و السنّة، كما جعلوا القياس أيضاً كذلك.

إلى هنا تمّ بيان مصادر التشريع المتفق عليها بين الفريقين.

نعم ينفرد أهل السنّة بالقول بمصادر و منابع للتشريع تختص بهم و لا تعترف بها الشيعة على الإِطلاق، و لو انّها اعترفت ببعضها، فإنّما ترجعه إلى المصادر الأَربعة، و حيث إنّها تختص بأهل السنّة خاصة، فنجعلها فى فصل خاص و نتناولها بالبحث بعد بيان موضع العرف و السيرة فى الفقه الإِسلامى.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۸۳

خاتمة المطاف العرف و السيرة

اشارة

إنّ العرف له دور فى مجال الاستنباط أوّلًا، و فصل الخصومات ثانياً، حتى قيل فى حقّه: «العادة شريعة محكمة»، أو «الثابت بالعرف كالثابت بالنص» «۱» و لا بدّ للفقيه من تحديد دوره و تبيين مكانته حتى يتبين مدى صدق القولين.

أقول: العرف عبارة عن كلّ ما اعتاده الناس و ساروا عليه، من فعل شاع بينهم، أو قول تعارفوا عليه، و لا شكّ انّ العرف هو المرجع فى منطقة الفراغ، أى إذا لم يكن هناك نص من الشارع على شىء على تفصيل سيوافيك و إلّا فالعرف سواء أ وافقه أم خالفه ساقط عن الاعتبار.

و علی ذلک فتتلخص مرجعیة العرف فی الأمور التالیة:

الأمر الأوّل: استکشاف الجواز وضعاً و تکلیفاً

یستکشف الحکم من السیرة بشرطین: ۱- أن لا تصادم النص الشرعی.

۲- أن تکون متصلة بعصر المعصوم.

توضیحه: قد یطلق العرف و یراد به ما یتعارف بین المسلمین من دون أن

---

(۱) رسائل ابن عابدین: ۲- ۱۱۳، فی رسالة نشر العرف التی فرغ منها عام ۱۲۴۳ ه.

یدعمه دلیل من الکتاب و السنّة، و هذا ما نلاحظه فی الأمثلة التالیة: ۱- العقود المعاطاتیة من البیع و الإجارة و الرهن و غیرها.

۲- وقف الأشجار و الأبنیة من دون وقف العقار.

۳- دخول الحمام من دون تقدیر مدة المکث فیه و مقدار المیاه التی یصرفها.

۴- استقلال الحافلة بأُجرة معیّنة من دون أن یعیّن حد المسافة.

إلی غیر ذلک من السیر المستمرة بین المسلمین.

و التمسک بالسیرة و استکشاف حکم الموضوع رهن اتّصالها إلی عصر المعصوم و سکوته عنها.

و الکلام الحاسم فی السیرة، هی أنّها علی قسمین: تارة تصادم الکتاب و السنّة و تعارضهما، کاختلاط النساء بالرجال فی الافراح و الأعراس و شرب المسکرات فیها، و کاشتراط المرتهن الانتفاع من العین المرهونة، أو اشتراط ربّ المال فی المضاربة قدراً معیناً من الربح لا بالنسبة، فلا شکّ انّ هذه السیر باطلة لا یرتضیها الإسلام و لا یحتج بها إلّا الجاهل.

و أُخری لا تصادم الدلیل الشرعی و فی الوقت نفسه لا یدعمها الدلیل، فهذا النوع من السیرة إن اتصلت بزمان المعصوم و کانت بمرأی و مسمع منه و مع ذلک سکت عنها تکون حجّة علی الاجیال الآتیة کما فی الأمثلة المتقدّمة.

و بذلک یعلم أنّ السیر الحادثة بین المسلمین بعد رحیل المعصوم لا یصح الاحتجاج بها و إن راجت بینهم کالأمثلة التالیة: ۱- عقد التأمین: و هو عقد رائج بین العقلاء، علیه یدور رحی الحیاة العصریة، فموافقة العرف له لیس دلیلًا علی مشروعیته، بل یجب التماس دلیل آخر علیه.

۲- عقد حقّ الامتیاز: قد شاع بین الناس شراء الامتیازات کامتیاز الکهرباء

و الهاتف و الماء و غیر ذلک التی تعد من متطلّبات الحیاة العصریة، فیدفع حصة من المال بغیة شرائها وراء ما یدفع فی کلّ حین عند الاستفادة و الانتفاع بها، و حیث إنّ هذه السیرة استحدثت و لم تکن من قبل، فلا تکون دلیلًا علی جوازها، فلا بدّ من طلب دلیل آخر.

۳- بیع السرقفلیة: قد شاع بین الناس انّ المستأجر إذا استأجر مکاناً و مکث فیه مدّة فیصبح له حق الأولویة و ربما یأخذ فی مقابله شیئاً باسم «السرقفلیة» حین التخلیة.

۴- عقود الشرکات التجاریة الرائجة فی عصرنا هذا، و لکل منها تعریف یخصها، و لم یکن لها أثر فی عصر الوحی، فتصویب کلّ هذه العقود بحاجة ماسَّة إلی دلیل آخر وراء العرف.

فإن دلّ علیها دلیل شرعی یؤخذ به و إلّا فلا یحتج بالعرف.

الأمر الثانی: الرجوع إلی العرف فی تبیین المفاهیم

۱- إذا وقع البیع و الإجارة و ما شابههما موضوعاً للحکم الشرعی ثمَّ شکّ فی مدخلیة شیء أو مانعیته فی صدق الموضوع شرعاً، فالصدق العرفی دلیل علی أنّه هو الموضوع عند الشرع.

إذ لو کان المعتبر غیر البیع بمعناه العرفی لما صحّ من الشارع إهماله مع تبادر غیره و کمال اهتمامه ببیان الجزئیات من المندوبات و المکروهات إذ یکون ترکه إغراءً بالجهل و هو لا یجوز.

یقول الشیخ الأنصاری فی نهایة تعریف البیع: إذا قلنا بأنّ أسماء المعاملات موضوعة للصحیح عند الشارع، فإذا شککنا فی صحّة بیع أو إجارة أو رهن یصح

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۸۶

لنا أن نستکشف ما هو الصحیح عند الشارع ممّا هو الصحیح عند العرف بأن یکون الصحیح عند العرف طریقاً إلی ما هو الصحیح عند الشارع إلّا ما خرج بالدلیل.

۲- لو افترضنا الإجمال فی مفهوم الغبن أو العیب فی المبیع فیحال فی صدقهما إلی العرف.

قال المحقّق الأردبیلی: قد تقرّر فی الشرع انّ ما لم یثبت له الوضع الشرعی یحال إلی العرف جریاً علی العادة المعهودة من رد الناس إلی عرفهم «۱».

۳- لو افترضنا الإجمال فی حدّ الغناء فالمرجع هو العرف، فکلّ ما یسمّی الغناء عرفاً فهو حرام و إن لم یشتمل علی الترجیع و لا علی الطرب.

یقول صاحب مفتاح الکرامة: المستفاد من قواعدهم حمل الألفاظ الواردة فی الاخبار علی عرفهم، فما علم حاله فی عرفهم جری الحکم بذلک علیه، و ما لم یعلم یرجع فیه إلی العرف العام کما بیّن فی الأصول «۲».

یقول الامام الخمینی (رحمه الله): أمّا الرجوع إلی العرف فی تشخیص الموضوع و العنوان فصحیح لا محیص عنه إذا کان الموضوع مأخوذاً فی دلیل لفظی أو معقد الإجماع «۳».

الأمر الثالث: الرجوع إلی العرف فی تشخیص المصادیق

لقد اتّخذ الشرع مفاهیم کثیرة و جعلها موضوعاً لأحکام، و لکن ربما

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان: ۸- ۳۰۴.

(۲) مفتاح الکرامة: ۴- ۲۲۹.

(۳) الامام الخمینی: البیع: ۱- ۳۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۸۷

یعرض الاجمال علی مصادیقها و یتردّد بین کون الشیء مصداقاً لها أو لا.

و هذا کالوطن و الصعید و المفازة و المعدن و الحرز فی السرقة و الأرض الموات إلی غیر ذلک من الموضوعات التی ربما یشک الفقیه فی مصادیقها، فیکون العرف هو المرجع فی تطبیقها علی موردها.

یقول المحقّق الأردبیلی فی حفظ المال المودع: و کذا الحفظ بما جری الحفظ به عادة، فإنّ الأمور المطلقة غیر المعینة فی الشرع یرجع فیها إلی العادة و العرف، فمع عدم تعیین کیفیة الحفظ یجب أن یحفظها علی ما یقتضی العرف حفظه، مثل الودیعة بأن یحفظ الدراهم فی الصندوق و کذا الثیاب و الدابة فی الإصطبل و نحو ذلک، ثمّ إنّ فی بعض هذه الأمثلة تأملًا، إذ الدراهم لا تحفظ دائماً

فى الصندوق، و لا الثياب و هو ظاهر «۱».

الأمر الرابع: الأَعراف الخاصة هى المرجع فى الإفتاء و القضاء

اشارة

إنّ لكلّ قوم و بلد أعرافاً خاصة بهم يتعاملون فى إطارها و يتفقون على ضوئها فى كافة العقود و الإيقاعات، فهذه الأَعراف تكوّن قرينة حالية لحل كثير من الاجمالات المتوهمة فى أقوالهم و أفعالهم، و لنقدّم نماذج منها: ۱- إذا باع دابة ثمّ اختلفا فى مفهومه، فالمرجع ليس هو اللغة بل إلى ما هو المتبادر فى عرف المتعاقدين و هو الفرس.

۲- إذا باع اللحم ثمّ اختلفا فى مفهومه، فالمرجع هو المتبادر فى عرف المتبايعين و هو اللحم الأَحمر دون اللحم الأَبيض كلحم السمك.

۳- إذا أوصى الوالد بشىء لولده، فالمرجع فى تفسير الولد هو العرف و لا

---

(۱) مجمع الفائدة و البرهان: ۲۸۰۱۰- ۲۷۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۸۸

يطلق فيه الأعلى الذكر لا الأُنثى خلافاً للفقه و الكتاب العزيز، قال سبحانه ": لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ «"*۱».

۴- إذا اختلفت البلدان فى بيع شىء بالكيل أو الوزن أو بالعدِّ، فالمتبع هو العرف الرائج فى بلد البيع.

قال المحقّق الأَردبيلى: كلّما لم يثبت فيه الكيل و لا الوزن و لا عدمهما فى عهده- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فحكمه حكم البلدان، فإن اتّفق البلدان فالحكم واضح، و إن اختلفا ففى بلد الكيل أو الوزن يكون ربويا تحرم الزيادة و فى غيره لا يكون ربويا فيجوز التفاضل، و الظاهر انّ الحكم للبلد لا لأَهله و إن كان فى بلد غيره «۲».

۵- إذا اختلف الزوجان فى أداء المهر، فالمرجع هو العرف الخاص، فلو جرت العادة على تقديم المهر أو جزء منه قبل الزفاف و لكن ادّعت الزوجة بعده انّها لم تأخذه، و ادّعى الزوج دفعه إليها، فللحاكم أن يحكم على وفق العرف الدارج فى البلد.

و قد روى عن الامام الصادق- عليه السّلام- فيما إذا اختلف أحد الزوجين مع ورثة الزوج الآخر، انّه جعل متاع البيت للمرأة و قال للسائل: «أ رأيت إن أقامت بيّنة إلى كم كانت تحتاج؟» فقلت: شاهدين، فقال: «لو سألت من بين لابتيها يعنى الجبلين و نحن يومئذٍ بمكة لأَخبروك أنّ الجهاز و المتاع يُهدى علانية، من بيت المرأة إلى بيت زوجها، فهى التى جاءت به و هذا المدّعى، فإن زعم أنّه أحدث فيه شيئاً فليأت عليه البينة» «۳».

۶- إذا اختلف البائع و المشترى فى دخول توابع المبيع فى البيع فيما إذا لم

---

(۱) النساء: ۱۱.

(۲) مجمع الفائدة و البرهان: ۸- ۴۷۷، كتاب المتاجر، مبحث الربا.

(۳) الوسائل: ۱۷، الباب ۸ من أبواب ميراث الأَزواج، الحديث ۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۸۹

يصرّحا به، كما إذا اختلفا فى دخول اللجام و السرج فى المبيع، فإذا جرى العرف على دخولهما فى المبيع و إن لم يذكرا يكون قرينة على أنّ المبيع هو المتبوع و التابع، و لذلك قالوا: إنّ ما يتعارفه الناس من قول أو فعل عليه يسير نظام حياتهم و حاجاتهم، فإذا قالوا أو

كتبوا فإنّما يعنون المعنى المتعارف لهم، و إذا عملوا فإنّما يعملون على وفق ما يتعارفونه و اعتادوه، و إذا سكتوا عن التصريح بشيء فهو اكتفاء بما يقتضى به عرفهم و لهذا قال الفقهاء: المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً.

إمضاء النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- لبعض الأعراف

إنّ النبىّ- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أمضى بعض الأَعراف الموجودة بين العرب كما أمضى ما سنّه عبد المطلب من السنن، و لكن كان الجميع بإذن منه سبحانه، فلو وضع الدية على العاقلة، أو جعل دية الإنسان مائة من الإبل و غير ذلك، فقد كان بأمر من اللّه سبحانه، كيف و قد أوحى إليه قوله سبحانه ": وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ- فَأُولٰئِكَ هُمُ الظّٰالِمُونَ- فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفٰاسِقُونَ «"۱».

تفسير خاطئ

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: إنّ الرسول لمّا وجد عرف أهل المدينة جارياً على بيع السلم و على بيع العرايا و أصبح هذان النوعان من البيوع التى لا يستغنى عنهما المتعاملون أباحهما، فرخّص فى السلم و رخّص فى العرايا مع أنّ كلا منهما حسب الأَحكام الشرعية عقد غير صحيح، لَانّ السلم بيع مبيع غير موجود وقت البيع بثمن حالّ فهو عقد على معدوم، و قد نهى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- عن بيع المعدوم.

---

(۱) المائدة: ۴۴ و ۴۵ و ۴۷.

و العرايا: عبارة عن بيع الرطب على النخل بالتمر الجافّ، و هذا لا يمكن فيه التحقّق من تساوى البدلين، و قد نهى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- عن بيع الشيء بجنسه متفاضلًا، و لكن ضرورات الناس دعتهم إلى هذا النوع من التعامل و جرى عرفهم به، فراعى الرسول ضرورتهم و عرفهم و رخّص فيه «۱».

أقول: من أين وقف الأُستاذ على أنّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- نهى عن بيع المعدوم مع أنّ الوارد هو قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «و لا بيع ما ليس عندك» «۲».

و قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- ناظر إلى بيع العين الشخصية التى ليست فى ملك البائع و إنّما يبيعها ليشتريها من غيره ثمّ يدفعها إليه و مثله لا يشمل بيع السلم فهو على وفق القاعدة، لا على خلافها حتى يحتاج إلى الترخيص.

نعم أطبق العقلاء على عدم اعتبار بيع المعدوم إلّا إذا كان للبائع ذمة معتبرة تجلب اعتماد الغير، و كان بيع السلف أمراً رائجاً بين العقلاء إلى يومنا هذا غير انّ الشارع جعلها فى إطار خاص.

قال ابن عباس: قدم النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- المدينة و هم يسلفون فى الثمار السنة و السنتين، فقال: «من أسلف فى تمر فليسلف فى كيل معلوم و وزن معلوم إلى أجل معلوم» «۳».

و أمّا بيع العرايا فلا مانع من أن يكون تخصيصاً لما نهى بيع الرطب بالجاف «۴».

و قد قيل: ما من عام إلّا و قد خص.

---

(۱) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإِسلامى: ۱۴۶.

(۲) بلوغ المرام: برقم ۸۲۰، قال و رواه الخمسة.

(۳) ابن حجر: بلوغ المرام: برقم ۸۷۴.

(۴) روی سعد بن أبی وقاص قال: سمعت رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- یسأل عن اشتراء الرطب بالتمر إذا یبس، فقال: «أ ینقص الرطب إذا یبس؟» قالوا: نعم، فنهی عن ذلک (بلوغ المرام: برقم ۸۶۵).

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۹۱

و لو افترضنا انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- رخص هذه البیوع من باب الضرورة یجب الاقتصار علی وجودها.

نعم لمّا کان النبی واقفاً علی مصالح الاحکام و مفاسدها و ملاکاتها و مناطاتها، و کانت الأَحکام تابعة لمصالح و مفاسد فی متعلّقاتها، کان للنبی (صلی الله علیه و آله و سلم) أن ینص علی أحکامه عن طریق الوقوف علی عللها و ملاکاتها و لا یکون الاهتداء إلی أحکامه سبحانه عن طریق الوقوف علی مناطاتها بأقصر من الطرق الأُخری التی یقف بها النبی علی حلاله و حرامه.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۹۳

الفصل الثانی مصادر التشریع المعتبرة عند أهل السنة

اشارة

یلزم علی المجتهد أن یعتمد فی فتیاه علی دلیل أمضاه الشارع لکی تصح له نسبة الحکم إلیه، و قد مضی أنّ الکتاب و السنّة و الإِجماع و العقل من مصادر التشریع المشترکة بین الفریقین علی اختلاف بینهم فی بعض الموارد.

بقی الکلام هنا فی المصادر التی انفرد بها أهل السنّة عند إعواز النصوص، و هی کالتالی: ۱- القیاس.

۲- الاستحسان.

۳- المصالح المرسلة (الاستصلاح).

۴- سد الذرائع.

۵- الحیل (فتح الذرائع).

۶- قول الصحابی.

۷- اتّفاق أهل المدینة.

۸- إجماع العترة (انفرد به الطوفی).

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۱۹۴

ما ذکرنا من المصادر هی المعروفة بین فقهاء المذاهب الأَربعة و إن کان بینهم اختلاف فی حجیة بعض دون بعض، فمثلًا القیاس قد اتّفقوا علی حجّیته جمیعاً، فی حین انّ المصالح المرسلة قد انفرد بها مالک و إن نسب القول بها إلی غیره کما سیتضح فیما بعد، فنسبة هذه الأُمور إلی أهل السنّة لا تعنی انّهم یعتبرون الجمیع علی حد سواء، بل انّ بعضها محل خلاف بینهم.

و قبل أن نستعرض تلک الأُمور نذکر الضابطة الکلیة فی حجّیة مشکوک الحجّیة بمعنی انّا إذا شککنا فی حجّیة شیء فی مقام الاستنباط کالاستحسان، فما هی الضابطة الکلیة التی نتخذها فی تلک الموارد بحیث لو لم نعثر علی دلیل خاص علی اعتبار الاستحسان مثلًا نتمسک بهذه الضابطة.

الشکّ فی الحجّیة یساوق عدم الحجّیة

إذا شككنا فى حجّيـة شـىء من هـذه الأمـور أو غيرها، فالأصل الاوّلى يستدعى عـدم حجّيته إلّا إذا ثبتت بالـدليل القاطع حجّيته، لَانّ التعبـد بشـىء مشـكوك الحجّيـة داخـل فى البـدع المحرمـة، و ليست هى إلّا إدخال ما لم يعلم من الـدين فيه، فمادام الأمر كـذلك و المجتهد شاك فى حجّيته، فلو أفتى به فقد ابتدع إلّا إذا قام الدليل القطعى على حجّيته.

و من هنا يظهر انّ نافى حجّيـة واحـد من تلك الأُمور فى فسـحة من الأمر، إذ يكفيه الشكّ فى الحجّيـة بـدل أن يقيم الدليل على عدم الحجّيـة و إنّما تجب إقامـة الـدليل على من يعتمد عليه فى مقام الاسـتنباط، فإذا أدعمه دليل قطعى يخرج عن دائرة البدعة و يكون من السنّة، فمثلًا انّ الاعتماد على خبر الواحد المورث للظن بدعة ما لم يقم دليل قاطع على حجّيته، فإذا قام الدليل يخرج عن إطار البدعة

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۹۵

و يكون من السنّة.

و هكذا الحال فى سائر الأُمور، و هذا هو الأصل المتبع فى المقام الذى يدعمه القرآن و العقل.

قال سبحانه "": قُلْ أَ رَأَيْتُمْ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرٰاماً وَ حَلٰالًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «"۱».

دلّت الآيـة بظاهرها على أنّ إسـناد ما لم يأذن به اللّه هو فى الواقع افتراء على اللّه و رسوله، فالعمل بالاسـتحسان و إسناد مضمون كلامه إلى الإسـلام و الشـريعة ثمّ إلى اللّه سـبحانه و التمسـك به، لاـ يخلو من حالاـت ثلاـث: أ- إمّا صـدور إذن من اللّه سـبحانه فى العمل بالاستحسان.

ب- أو صدر النهى عن ذلك.

ج- أو الشك فى الاذن و عدمه.

فالصورة الأُولى خارجة عن مفاد الآية و بقيت الأُخريان من مصاديقها، فيكون العمل بالاسـتحسان و إسـناد مضـمون قوله إلى الشـريعة افتراء على اللّه إلّا إذا كان دليل حاكم على الحجّية.

و هذا الأصل سائد على كلّ الحجج المشكوكة، كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسلة و الأخذ باتفاق أهل المدينة و غير ذلك.

فالاحتجاج بهذه الأُمور و إسـناد مضمونها إلى اللّه و جعلها حكماً شرعياً يعد افتراءً، إلّا إذا قام دليل قاطع على أنّ الشارع قد اهتم بها و جعلها حجة.

يقول سبحانه "": وَ إِذٰا فَعَلُوا فٰاحِشَةً قٰالُوا وَجَدْنٰا عَلَيْهٰا آبٰاءَنٰا وَ اللّٰهُ أَمَرَنٰا بِهٰا قُلْ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَأْمُرُ بِالْفَحْشٰاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مٰا لاٰ تَعْلَمُونَ «"۲».

---

(۱) يونس: ۵۹.

(۲) الأعراف: ۲۸.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۹۶

و ملاك الحرمـة هو التقوّل بمالا يعلم كونه من اللّه سواء أ كان فى الواقع إذن من اللّه سـبحانه أم لا؟ فهذه الآية و نظائرها تفرض على المجتهـد أن يعتمد فى اسـتنباط الاحكام، على أمر قام دليل قاطع على حجّيته و إن كان ذلك الأمر فى حدّ نفسه ظنّياً، لكن صار حجّة فى ظلّ الدليل القطعى كالسنّة المحكية بقول الثقة، و على هذا فلو شكّ فى الحجّية أو ظن بها يكون عمله افتراءً على اللّه أو تقوّلًا عليه سبحانه بغير علم.

هذا إجمال الكلام و سيوافيك تفصيله فى الأمر العاشر «۱» فانتظر.

و لنذكر فى المقام أمرين، ثمّ نأخذ كلّ واحد من تلك الأُمور بالبحث و النقاش.

الأمر الأوّل: انّ الكلام فى حجّية تلك الأُمور فيما إذا لم يكن فيها نص قرآنى و سنّة معتبرة، و من المعلوم انّه لا اجتهاد مع النص، و لا

يحق لأحـد التقدم على اللّه و رسوله، قال تعالى ":يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللّهَ إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ" «۲» فما ربما يعزى إلى أبى حنيفـة من أنّه كان يقـدّم القياس على السـنّة، فإنّما هو فيما إذا لم تكن السـنّة واجدة لشـرائط الحجّية، و إلّا فمع ثبوتها لا يحق لأحد أن يقدّم رأيه على رأى اللّه و رسوله.

الأمر الثانى: أنّ الـداعى إلى اعتبار هـذه المقاييس الظنيـة التى لم يقم على أكثرها دليل قاطع، هى قلّـة النصوص فى مجال الفقه، فإنّ آيات الاحكام آيات محدودة، و قسم منها مجملات صدرت لبيان أصل الحكم لا تفاصيله.

و أمّا السنّة فقد بلغ عدد الأحاديث المروية فى الاحكام ما يناهز ۱۵۹۶ حديثاً.

---

(۱) لاحظ ص ۲۱۷ من هذا الجزء.

(۲) الحجرات: ۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۹۷

و هذا بعد جهد كبير بذله ابن حجر فى العثور على النصوص الفقهية بيد انّ قسماً منها أشبه بأحاديث أخلاقية كقوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «الحيـاء من الايمـان» و كقوله (صـلى الله عليه و آله و سـلم): «من ردّ عن عرض أخيه بـالغيب رد اللّه عن وجهه النار يوم القيامة» «۱» و أمثال ذلك.

و لأجل ذلك أنهاها صاحب المنار إلى خمسـمائة حديث، و هذا المقدار من النصوص لا يشيّد صرح هيكل فقهى له قابلية على إغناء المجتمع الإسـلامى عن القوانين الوضـعية، فما وجـدوا حلولًا لتلك المشـكلة إلّا باختراع قواعد ظنية تشبّثوا بها فى اسـتنباط الاحكام و بذلوا جهدهم بُغية إضفاء الحجية عليها.

إذا عرفت ذلك فلنستعرض كلّ واحد من تلك الأُمور على حدة، لنهتدى إلى موقف الشارع منها:

---

(۱) بلوغ المرام: ۳۰۸، برقم ۱۵۵۲ و ۱۵۵۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۹۸

مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه عند أهل السنّة

۱ القياس

اشارة

ارتحل النبىّ الأعظم- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- عن الدنيا، و ترك شـريعة بيضاء ناصـعة فى أوساط المسـلمين، فقاموا بنشـرها بين الشـعوب المختلفـة، حتى واجهتهم حوادث مسـتجدّة، مـا وجـدوا فيها نصّاً فى الكتاب و السـنّة و لم يَقم عليها إجماع، و لا دليل عقلى قطعى فلم يجدوا بُدّاً من تحكيم العقل الظنّى و إعمال الرأى بُغية وضع الحلول لها، ففتحوا باب القياس و اعتبروه أحد مصادر التشريع، و كان فى الأُمّـة من يردّ تلك الفكرة و يقاومها بحماس و فى طليعتهم أئمّـة أهل البيت (عليهم السـلام) الـذين هم عيبـة علم الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

و قـد اعتمـد على القياس أئمّـة المـذاهب الفقهيـة الأربعة بلا اسـتثناء و إن اختلفوا فى مرتبة حجّيته و تقدّم بعض الأدلّة عليه، و هذا هو الإمام الشافعى يقول فى رسالته المعروفة: «ليس لأحد أبداً أن يقول فى شىء: حَلّ و لا حُرُمَ إلّا من جهة العلم.

و جهة العلم، الخبر فى الكتاب أو السنّة أو الإجماع أو القياس» «۱».

و اتّفاق أئمّة المذاهب يغنينا عن سرد كلماتهم أو كلمات أتباعهم الذين أشادوا بمذهب إمامهم؛ كأبى يوسف قاضى القضاة، و محمد بن الحسن الشيبانى

---

(۱) الشافعى: الرسالة ۳۹، ط تحقيق أحمد محمد شاكر.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۱۹۹

من تلاميذ شيخ القياس أبى حنيفة، و المزنى من الشافعية و هكذا.

نعم رفضه إمام المذهب الظاهرى داود الأصفهانى، و ناصر مذهبه أبو حزم و قد ألّف الأَخير رسالة فى إبطال القياس ردّ فيها أدلّة مثبتى القياس، و بحث فى كتابه الاحكام، حول القياس على وجه الإِسهاب «۱».

---

(۱) الأحكام: ۷- الباب ۳۸ فى إبطال القياس فى أحكام الدين، و قد خصّ ص الجزء السابع بالموضوع و شيئاً من الجزء الثامن مضافاً إلى الرسالة المستقلّة التى ألّفها فى نفى القياس.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۰۰

أضواء على الموضوع

اشارة

نسلّط أضواءً على الموضوع بذكر أُمور:

الأَوّل: القياس لغة و اصطلاحاً

القياس فى اللّغة هو التسوية، يقال: قاس هذا بهذا، أى سوّى بينهما.

قال على- عليه السّلام-: «لا يُقاس بآل محمّد- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من هذه الأُمّة أحد» «۱» أى لا يسوّى بهم أحد.

و فى الاصطلاح استنباط حكم واقعة لم يرد فيها نصّ، عن حكم واقعة ورد فيها نصّ لتساويهما فى علّة الحكم، مناطه و ملاكه.

و ربّما يعرّف بتعاريف أُخر: ۱- القياس: عبارة عن إثبات حكم الأَصل فى الفرع لاشتراكهما فى علّة الحكم «۲».

۲- القياس: تحصيل مثل حكم الأَصل فى الفرع لاشتباههما فى علّة الحكم فى ظنّ المجتهد، و هو لأَبى الحسين البصرى «۳».

---

(۱) نهج البلاغة: الخطبة ۳.

(۲) الغزالى: شفاء الغليل: ۱۸.

(۳) سراج الدين الارموى: التحصيل من المحصول: ۲- ۱۵۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۰۱

۳- القياس: إثبات حكم معلوم لآخر لاشتباهها فى علّة الحكم عند المثبت «۱».

و قد نقل الارموى فى التحصيل تعريفاً عن القاضى الباقلانى و استشكل عليه، و من أراد الاطّلاع فليرجع إلى المصدر «۲».

و قد نقل محمد الخضرى تعاريف أُخر للقياس عن البيضاوى و صدر الشريعة و ابن الحاجب و ابن الهمام و ناقشها «۳».

الثانی: أرکان القیاس

إنّ أرکان القیاس أربعة و هی: ۱- الأَصل: و هو المقیس علیه.

۲- الفرع: و هو المقیس.

۳- الحکم: و هو ما یحکم به علی الثانی.

۴- العلّة: و هو الوصف الجامع بین المقیس و المقیس علیه، و یکون هو السبب للقیاس «۴».

فلنفرض أنّ الشارع قال: الخمر حرام و وقفنا علی أنّ المناط للحکم کونه مسکراً، فإذا شککنا فی حکم سائر السوائل المسکرة کالنبیذ و الفُقّاع فیحکم علیها

---

(۱) المصدر السابق.

و قد عرّفه الغزالی أیضاً فی المنخول: ۳۲۴ بنفس ما عرّفه القاضی الباقلانی، کما عرّفه بنفس التعریف أبو الفتح البغدادی فی الوصول إلی الأصول: ۲- ۲۰۹.

(۲) المصدر السابق.

و قد عرّفه الغزالی أیضاً فی المنخول: ۳۲۴ بنفس ما عرّفه القاضی الباقلانی، کما عرّفه بنفس التعریف أبو الفتح البغدادی فی الوصول إلی الأصول: ۲- ۲۰۹.

(۳) محمد الخضری: أُصول الفقه: ۲۸۹.

(۴) و قد ذکر الغزالی رکناً خامساً و هو: «طریق معرفة کون الوصف الجامع علّة للحکم» لاحظ شفاء الغلیل: ۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۲

بالحرمة، لاشتراکها فی الجهة الجامعة، و الأَرکان الأَربعة معلومة واضحة.

أمّا شروط القیاس، فتنقسم إلی: شروط فی الأَصل، و شروط فی الفرع، و شروط فی العلّة: أمّا شروط الأَصل، فهی: ۱- أن یکون الأَصل حکماً شرعیاً عملیاً، فالقیاس الفقهی لا یکون إلّا فی الأَحکام العملیة، لأَنّ هذه هی موضوع الفقه بشکل عام.

۲- أن یکون الحکم قابلًا لَان یُدرک العقل سببَ شرعیته، أو یومیَ النص إلی سبب شرعیته کتحریم الخمر و المیسر و أکل المیتة «۱» و بهذا الشرط لا یصحُّ القیاس فی الأَحکام التعبّدیة لَانّ أساسه معرفة علّة الحکم و لا طریق لمعرفتها فی الأَحکام التعبّدیة، کمناسک الحجّ، بخلاف التوصّلیة فیجری فیها القیاس عند القائل به، لَانّه یمکن للعقل البشری أن یدرک علّتها و لو إدراکاً ظنّیاً.

۳- أن لا یکون الأَصل معدولًا به عن القیاس و استثناءً منه، و لذلک لا یمکن قیاس شیء آخر علی هذا المستثنی من القیاس، لَانّ حکم الأَصل عندئذٍ علی خلاف القاعدة فیقتصر علیه.

۴- أن لا یکون الحکم الذی جاء به الأَصل ثبت بدلیل خاص، کشهادة خزیمة إذ جعل النبیّ شهادته بشهادة اثنین، و کتزویج النبیّ أکثر من أربعة «۲» و لعلّ الشرط الثالث یغنی عن الشرط الرابع، و ذلک لَانّ الحکم الثابت فی

---

(۱) و سیوافیک فی المستقبل أنّ القیاس عند تنصیص الشارع بالعلّة خارج عن محطّ البحث علی أنّه لیس بقیاس واقعاً بل عمل بالضابطة الکلّیة التی أملاها الشارع.

(۲) شفاء الغلیل: ۶۳۵- ۶۴۲، و قد ذکر شروطاً ثمانیة اقتصرنا بالمهم منها، الارموی؛ التحصیل من المحصول: ۲- ۲۴۶؛ محمد أبو زهرة: أُصول الفقه: ۲۱۸- ۲۲۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۳

الموردین علی خلاف القاعدة فلا یقاس علی ما خرج عن الضابطة بدلیل استثنائی أمر آخر.

و أمّا شروط الفرع، فهی: ۱- أن یکون الفرع غیر منصوص علی حکمه، إذ لا قیاس فی موضع النص.

۲- أن تتحقّق العلّة فی الفرع بأن تکون مساویة فی تحقّقها بین الفرع و الأَصل، و وجه الاشتراط واضح «۱».

و أمّا شروط العلّة، فهی: ۱- أن تکون وصفاً ظاهراً، و هذه کالصغر فإنّه علّة لثبوت الولایة المالیة.

۲- أن تکون منضبطاً أی لا یختلف باختلاف الأَشخاص، و لا باختلاف الأَحوال، و لا باختلاف البیئات بحیث یکون محدود المعنی فی کلّ ما یتحقّق فیه کالسکر فی تحریم الخمر.

۳- أن تقوم سمة مناسبة أو ملائمة بین الحکم و الوصف الذی اعتبر علّة، فالقتل علّة مناسبة لمنع المیراث.

۴- أن یکون الوصف علّة متعدّیة غیر مقصورة علی موضع الحکم، کالسفر مقصور علی الصیام من حیث إنّه یرخّص فی الإِفطار و القضاء فی أیام أُخر، فلا یصلح أن یکون علّة لعدم أداء الصلاة و القضاء فی أیام أُخر.

۵- أن لا یکون الوصف قد قام الدلیل علی عدم اعتباره، و ذلک إذا کان مخالفاً لنصّ دینیّ فلا تکون صالحة للتعدّی، کالمصلحة التی رآها القاضی

---

(۱) شفاء الغلیل: ۶۷۳- ۶۷۵، و قد ذکر للفرع شروطاً خمسة اقتصرنا علی المهم منها؛ و مثله محمد أبو زهرة: أُصول الفقه: ۲۲۰- ۲۲۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۴

الأَندلسی الذی اعتبر الکفّارة من الملک صیام ستّین یوماً لا عتق رقبة، لأَنّ تلک المصلحة (عدم ردع الملک إلّا بإلزام صوم ستین یوماً) التی رآها القاضی مرفوضة بحکم الشارع «۱».

الثالث: الفرق بین علّة الحکم و حکمته

«۲» إنّ مناط الحکم و علّته غیر حکمته، و الفرق بینهما هو أنّه لو کان الحکم دائراً مدار العلّة وجوداً و عدماً فهو علّة الحکم و مناطه، و أمّا إذا لم یکن کذلک بل کان الحکم أوسع ممّا تُصوّر أنّه علّة للحکم فهو من حِکَم الحُکم و مصالحه لا من مناطاته، فمثلًا: الأنجاب و تکوین الأسرة من فوائد النکاح و مصالحه، و مع ذلک لیس هو مداراً للحکم و مناطه، بشهادة أنّه یجوز تزویج المرأة العقیم، و الیائسة، و من لا یطلب ولداً بالعزل، إلی غیر ذلک من أقسام النکاح الجائز التی تفقد المصلحة المزبورة، و هذا یدلّ علی أنّ ما زعمناه من أنّ «الأنجاب» مدار للحکم لیس کذلک.

و لنذکر مثالًا آخر: قال سبحانه ": وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَ لا یَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ یَکْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّهُ فِی أَرْحامِهِنَّ إِنْ کُنَّ یُؤْمِنَّ بِاللّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ «"۳».

ففرض علی المطلّقة التربّص، ثلاثة قروء بغیة استعلام حالها من حیث الحمل و عدمه، فلو کانت حاملًا، فعدّتها أن تضع حملها، قال سبحانه ": وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ «"۴»

---

(۱) محمد أبو زهرة: أُصول الفقه: ۲۲۳ ۲۲۵.

(۲) و للغزالی بحث مسهب فی هذا الصدد، لاحظ شفاء الغلیل: ۶۱۲.

(۳) البقرة: ۲۲۸.

(۴) الطلاق: ۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۵

و لکن استعلام حال المطلقة لیس ضابطاً للحکم و ملاکاً له، بل من حِکَمِه بشهادة أنّه إذا غاب الزوج عن الزوجة مدّة سنة فطلّقها، یجب علیها التربّص مع العلم بعدم حملها منه.

کلّ ذلک یعرب عن أنّ بعض ما ورد فی الشرع بصورة العلّة ربّما یکون حکمة و مصلحة.

قال أبو زهرة: الفارق بین العلّة و الحکمة، هو أنَّ الحکمة غیر منضبطة بمعنی أنّها وصف مناسب للحکم یتحقّق فی أکثر الأحوال، و أمّا العلّة فهی وصف ظاهر منضبط محدود أقامه الشارع إمارة علی الحکم «۱».

الرابع: قیاس الأَولویة

قیاس الأَولویة خارج عن مصب النزاع و یسمّی أیضاً بمفهوم الموافقة، و فحوی الخطاب، و ذلک لَانّ المقصود منه فهم ما لا نصّ فیه ممّا نصّ علیه بالأَولویة، کقوله سبحانه ": فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ «"۲» الدالّ بالأَولویة علی النهی عن الشتم و الضرب و نحوهما، و لیس هذا من باب القیاس، بل عملًا بالظاهر، و القیاس یتوقّف علی بذل الجهد فی الوقوف علی المناط و الملاک، ثمّ التسویة بین الفرع و الأَصل بحکم المشابهة، مع أنّا لا نحتاج فی فهم حکم ما لا نصّ فی المقام سوی إلی فهم الخطاب الوارد فی قوله ": فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ."

و بالجملة: إذا کان استخراج الحکم غیر متوقّف إلّا علی فهم النصّ بلا حاجة إلی اجتهاد، فهو عمل بالظاهر.

بخلاف ما إذا کان متوقّفاً وراء فهم النصّ إلی بذل جهد و الوقوف علی المناط ثمّ التسویة ثمّ الحکم، قال سبحانه:

---

(۱) لاحظ أُصول الفقه لمحمد أبو زهرة: ۲۲۳ و ۲۳۳.

(۲) الاسراء: ۲۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۶

"فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ «"۱» فلا نحتاج فی فهم حکم الخیر الکثیر إلّا إلی فهم مدلول الآیة.

الخامس: المتشابهان غیر المتماثلین

إنّ مصبّ القیاس هو الأَمران المتشابهان لا الأَمران المتماثلان، فکم فرق بین المتماثلین و المتشابهین، فمثلًا إذا أثبتنا بالتجربة أنّ الفلز یتمدّد بالحرارة، فیکون ذلک معیاراً کلّیاً لکلّ فلز مماثل و أنّه یخضع لنفس الحکم، و هذا خارج عن مصبّ البحث، إنّما الکلام فی القیاس بین أمرین متغایرین نوعاً متشابهین فی جهة خاصة، فهل یصحّ لنا تسریة حکم الأَصل إلی الفرع بذریعة وجود التشابه بینهما أو لا؟ فمثلًا شرب الخمر حرام بالنصّ، و الفقّاع نوع آخر، لَانّ الأَوّل مأخوذ من العنب، و الثانی مأخوذ من الشعیر، فهما نوعان، فهل یصحّ لنا أن نُسری حکم الخمر إلی الفقّاع لتساویهما فی صفة الإِسکار؟ و کثیراً ما نری أنّ الباحثین لا یمیّزون بین المتماثلین و المتشابهین، إذ مرجع الأَوّل غالباً إلی التجربة التی هی دلیل عقلیّ قطعیّ، بخلاف الثانی فإنّ الحکم فیه ظنّی لجهة المناسبة و المشابهة إلّا أن ینتهی إلی مرحلة القطع.

و قد أوضحنا ذلک فی بحوثنا حول نظریة المعرفة.

السادس: تقسیمه إلی منصوص العلّة و مستنبطها

ینقسم القیاس إلی منصوص العلّة و مستنبطها، و المراد من الأوّل ما نصّ الشارع علی علّة الحکم، کما إذا قال: لا تشرب الخمر لَانّه مسکر، کما أنّ المراد من الثانی ما إذا قام الفقیه بتحصیلها بالجهد و الفکر.

---

(۱) الزلزلة: ۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۷

ثمّ إنّ مستنبط العلّة علی قسمین، فتارة یصل الفقیه إلی حدّ القطع بأنّ ما استخرجه، علّة الحکم واقعاً، و مناطه؛ و أُخری لا یصل إلّا إلی حدّ الظنّ بأنّه مناطه و علّته، و الأَوّل یسمی بتنقیح المناط «۱» و هو خارج عن محطّ البحث و إن کان تحصیله أمراً مشکلًا، و لکنّه لو حصل لکان حجّة، لأَنّ حجّیة القطع ذاتیة و لا یصحّ النهی عن العمل بالقطع إذا کان طریقاً إلی الحکم.

السابع: حکم القیاس منصوص العلّة

إنّ العمل بالقیاس فی منصوص العلّة راجع فی الحقیقة إلی العمل بالسنّة لا بالقیاس، لَانّ الشارع شرّع ضابطة کلّیة عند التعلیل، نسیر علی ضوئها فی جمیع الموارد التی تمتلک تلک العلّة و هذا خارج عن مصبّ البحث.

روی محمد بن إسماعیل، عن الامام الرضا- علیه السّلام- أنّه قال: «ماء البئر واسع لا یفسده شیء إلّا أن یتغیّر ریحه، أو طعمه، فیُنزح حتی یذهب الریح، و یطیب طعمه، لأَنّ له مادّة» «۲».

فإنّ قوله: «لَانّ له مادّة» تعلیل لقوله: «لا یفسده شیء» لیکون حجّة فی غیر ماء البئر، فیشمل التعلیل بعمومه ماء البئر، و ماء الحمام، و العیون، و حنفیة الخزّان و غیرها، فلا ینجس الماء إذا کان له مادة قویة.

و عندئذٍ یکون العمل بالملاک المنصوص فی المقیس عملًا بظاهر السنّة لا بالقیاس، و أمّا المجتهد فیطبّق الضابطة التی حدّدها الشارع علی جمیع الموارد

---

(۱) و هذا هو المصطلح عند الشیعة، و أمّا السنّة فعندهم مصطلحات ثلاثة، هی: ۱- تنقیح المناط ۲- تخریج المناط ۳- تحقیق المناط، و بینها فروق یسیرة، لاحظ أُصول الفقه لمحمد أبو زهرة: ۲۲۹.

(۲) الوسائل: الجزء ۱، الباب ۱۴ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۸

دفعة، فلیس هناک أصل و لا فرع و لا انتقال من حکم الأَصل إلی الفرع، بل موضوع الحکم هی العلّة، و الفروع بأجمعها داخلة تحته.

و إن شئت قلت: هناک فرق بین استنباط الحکم عن طریق القیاس، و بین استنباط الحکم عن طریق ضابطة کلّیة تصدق علی مواردها، و قد جعلها الشارع هو الموضوع حقیقة.

ففی الأَوّل، أی استنباط الحکم من القیاس، یتحمّل المجتهد جهداً فی تخریج المناط، ثمّ یجعل المنصوص أصلًا و الآخر فرعاً، و أمّا إذا کانت العلّة منصوصة فیکفی فیها فهم النصّ لغة بلا حاجة إلی الاجتهاد، و لا إلی تخریج المناط، فیکون النصّ دالّا علی الحکمین بدلالة واحدة.

فقوله سبحانه ": وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّی یَطْهُرْنَ «"۱» دلّ علی وجوب الاعتزال فی المحیض و علّله بکونه أذًی، فلو استکشفنا بأنّ التعلیل مناط للحکم و ملاکه، فیتمسّک به فی کلّ مورد دلّ علی أنّ المسّ أذًی، کالنفاس، و النزیف، و غیر ذلک، و لیس هذا من باب القیاس، بل من باب تطبیق النصّ علی موارده.

الثامن: فی طرق استنباط العلّة

اشارة

قد عرفت انّ القیاس فی مورد لم یرد نصّ من الشارع علی مناط الحکم، و إلّما یکون العمل بالتعلیل عملًا بالنص، حیث إنّ الشارع أعطی ضابطة کلّیة تشمل جمیع الموارد مرّة واحدة و یسیر الفقیه علی ضوئها.

---

(۱) البقرة: ۲۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۰۹

ثمّ إنّ القائلین بالقیاس ذکروا لاقتناص العلّة و استنباطها طُرقاً مختلفة غیر مجدیة غالباً إلّا القلیل منها، و لأجل ذلک نشیر إلی کل عنوان فیها و نترک التفصیل إلی المصادر، فقالوا: إنّ ما یعرف به علّیة الوصف أُمور: ۱- النصّ: التصریح بالعلّیة «۱».

۲- الإیماء: کما قیل بعد قول السائل أفطرت فی شهر رمضان: کفّر، فیعلم أنّ الإفطار هو العلّة «۲».

۳- المناسبة: و یراد المناسبة بین الحکم و الموضوع، کحفظ النفس فی تشریع القصاص و حفظ المال فی تشریع الضمان.

۴- المؤَثّر: و هو کون هذا الوصف مؤَثراً فی جنس الحکم دون غیره، کقولهم: الأَخ من الأَبوین مقدّم فی المیراث فیقدّم فی النکاح.

۵- الشبه: و هو الوصف المناسب للحکم لذاته، کتعلیل الحرمة بالسکر «۳».

۶- الدوران: و هو ثبوت الحکم عند ثبوت الوصف و انتفاؤه عند انتفائه، کدوران حرمة المعتصر من العنب مع کونه مسکراً، فیحرم عند الإسکار و یزول عند عدمه «۴».

۷- السبر و التقسیم: و السبر فی اللغة هو الامتحان، و تقریره: أن یحصر الأَوصاف التی توجد فی واقعة الحکم و تصلح لَان تکون العلّة واحداً منها،

---

(۱) قد عرفت انّه خارج عن محلّ النزاع.

(۲) و هذا أیضاً خارج عن محلّ النزاع، لأَنّ الإیماء إحدی الدلالات المعتبرة.

(۳) و المثال فرضی لورود النصّ بالتعلیل.

(۴) لاحظ فی تفصیل هذه الطرق شفاء الغلیل: ۶۲۷، فقد أطنب فیها الکلام؛ و التحصیل من المحصول: ۲ ۲۰۸- ۱۸۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱۰

و یختبرها وصفاً وصفاً علی ضوء الشروط الواجب توفّرها فی العلّة، و أنواع الاعتبار الذی تعتبر به، و بواسطة هذا الاختبار تُستبعد الأَوصاف التی لا یصحّ أن تکون علّة و یُستبقی ما یصحّ أن تکون علّة، و بهذا الاستبعاد و هذا الاستبقاء یتوصّل إلی الحکم بأنّ هذا الوصف هو العلّة.

فمثلًا ورد النصّ بتحریم شرب الخمر و لم یدلّ نصّ علی علّة الحکم، فالمجتهد یردّد العلّة بین کونه من العنب، أو کونه سائلًا، أو کونه ذا لون خاص، أو کونه مسکراً، و یستبعد کلّ واحدة من العلل إلّا الأَخیرة فیحکم بأنّها علّة، ثمّ یقیس کلّ مسکر علیه.

ثمّ إنّ التقسیم إذا کان دائراً بین النفی و الإثبات یفید الیقین، کقولک: العدد إمّا زوج أو فرد، و الحیوان إمّا ناطق أو غیر ناطق.

و أمّا إذا کان بشکل التقسیم و السبر أی ملاحظة کلّ وصف خاصّ و صلاحیّته للحکم، فما استحسنه الذوق الفقهی یجعله مناطاً للحکم، و ما یستبعده یطرحه، فمثل هذا لا یکون دلیلًا قطعیاً بل ظنّیاً و هذا شیء أطبق علیه مثبتو القیاس.

قال الشیخ عبد الوهاب خلّاف: و خلاصة هذا المسلک أنّ المجتهد، علیه أن یبحث فی الأوصاف الموجودة فی الأصل، و یستبعد ما لا یصلح أن یکون علّة منها، و یستبقی ما هو العلّة حسبَ رجحان ظنّه، و هادیه فی الاستبعاد و الاستبقاء تحقیقُ شروط العلّة بحیث لا یستبقی إلّا وصفاً منضبطاً متعدّیاً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار، و فی هذا تتفاوت عقول المجتهدین، لَانّ منهم من یری المناسب هذا الوصف، و منهم من یری المناسب وصفاً آخر.

فالحنفیّة رأوا المناسب فی تعلیل التحریم فی الأَموال الربویة، القدر مع اتّحاد الجنس، و الشافعیة رأوه الطعم مع اتّحاد الجنس، و المالکیة رأوه القوت و الادّخار مع اتّحاد الجنس.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱۱

و الحنفیة رأوا المناسب فی تعلیل الولایة علی البکر الصغیرة، الصغر، و الشافعیة رأوه البکارة «۱»

استنباط العلّة عمل ظنّی

إنّ القیاس دلیل ظنّی یظهر وجهه ممّا ذکره «عبد الوهاب خلّاف» من اختلاف العقول فی تشخیص المناط، و نزید علیه بأنّ هناک احتمالات أُخری تُخلّ بعملیة المناط بالبیان التالی: أوّلًا: احتمال أن یکون الحکم فی الأَصل معلّلًا عند اللّه بعلّة أُخری غیر ما ظنّه القائس.

و هذا أمر غیر بعید، قال سبحانه ": وَ مٰا أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلّٰا قَلِیلًا «"۲» فالإِنسان لم یزل فی عالم الحس تنکشف له أخطاؤه فإذا کان هذا حال عالم المادة الملموسة، فکیف بملاکات الاحکام و مناطاتها المستورة علی العقل إلّا فی موارد جزئیة کالاسکار فی الخمر، أو إیقاع العداء و البغضاء فی المیسر، أو إیراث المرض فی النهی عن النجاسات؟! و أمّا غیرها ممّا یرجع إلی العبادات و المعاملات خصوصاً فیما یرجع إلی أبواب الحدود و الدیات فالعقل قاصر عن إدراک مناطاتها الحقیقیة و إن کان یظنّ شیئاً.

قال ابن حزم: و إن کانت العلّة، غیر منصوص علیها فمن أیّ طریق تُعرف و لم یوجد من الشارع نصّ یبیّن طریق تعرفها؟ و ترک هذا من غیر دلیل یعرِّف العلّة ینتهی إلی أحد أمرین: إمّا أنّ القیاس لیس أصلًا معتبراً، و إمّا أنّه أصل عند اللّه معتبر و لکن أصل لا بیان له و ذلک یؤَدی إلی التلبیس، و تعالی اللّه عن ذلک علوّاً

---

(۱) مصادر التشریع الإِسلامی: ۶۵.

(۲) الاسراء: ۸۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱۲

کبیراً، فلم یبق إلّا نفی القیاس «۱».

ثانیاً: لو افترضنا أنّ المقیس أصاب فی أصل التعلیل، و لکن من أین یعلم أنّها تمام العلّة، و لعلّها جزء العلّة و هناک جزء آخر منضمّ إلیه فی الواقع و لم یصل القائس إلیه؟ ثالثاً: احتمال أن یکون القائس قد أضاف شیئاً أجنبیّا إلی العلّة الحقیقیة لم یکن له دخل فی المقیس علیه.

رابعاً: احتمال أن تکون فی الأَصل خصوصیة فی ثبوت الحکم، فمثلًا لو علمنا بأنّ الجهل بالثمن علّة موجبة شرعاً فی إفساد البیع، و لکن نحتمل أن یکون الجهل بالثمن فی خصوص البیع علّة، فلا یصحّ لنا قیاس النکاح علیه إذا کان المهر فیه مجهولًا، فالعلّة، هی الجهل بالعوض لا الجهل بالمهر و مع هذه الاحتمالات لا یمکن القطع بالمناط.

نعم ربّما یتّفق للأَوحدی بعد الوقوف علی الأَشباه و النظائر أن یقطع بأنّ المناط هو الوجه الموجود بینها، و لکنّه نادر لا یتّفق إلّا فی

موارد خاصّة، فأين هو من القياس الذى هو مصدر التشريع بعد الكتاب و السنّة عند أكثر أهل السنّة؟ و قد ورد فى رواية أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) النهى عن الخوض فى تنقيح المناط، لقصور عقول الناس عن الإحاطة بها و يشهد بذلك ما رواه أبان بن تغلب، عن الامام الصادق- عليه السّلام- يقول أبان: قلت لأبى عبد اللّه- عليه السّلام-: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: «عشر من الإبل».

---

(۱) أبو زهرة: أُصول الفقه: ۲۱۰ نقلًا عن الاحكام.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۱۳

قلت: قطع اثنتين؟ قال: «عشرون».

قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعاً؟ قال: «عشرون».

قلت: سبحان اللّه، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إن كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، و نقول: الذى جاء به شيطان.

فقال: «مهلًا يا أبان، هذا حكم رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف.

يا أبان إنّك أخذتنى بالقياس، و السنّة إذا قيست محق الدين» «۱».

و ليس الامام الصادق- عليه السّلام- متفرداً فى نقل هذا الحكم، بل هذا ممّا أطبق عليه الفقهاء، و إليك ما يعرّف موقفهم فى هذا المقام: قال الشيخ الطوسى: المرأة تعاقل الرجل إلى ثُلث ديتها فى الأُروش المقدّرة، فإذا بلغتها فعلى النصف.

و به قال عمر بن الخطاب، و سعيد بن المسيّب، و الزهرى، و مالك، و أحمد، و إسحاق.

و قال ربيعة: تعاقله ما لم يزد على ثلث الدية أرش الجائفة و المأمومة، فإذا زاد فعلى النصف.

---

(۱) الوسائل: الجزء ۱۹، الباب ۴۴ من أبواب ديات الأَعضاء، الحديث ۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۱۴

و ربيعة جعلها كالرجل فى الجائفة، و جعلها على النصف فيما زاد عليها.

و به قال الشافعى فى القديم.

و قال الحسن البصرى: تعاقله ما لم تبلغ نصف الدية أرش اليد و الرجل، فإذا بلغتها فعلى النصف.

و قال الشافعى فى الجديد: لا تعاقله فى شىء منها بحال، بل معه على النصف فيما قلّ أو كثر، فى أنملة الرجل ثلاثة أبعرة و ثلث، و فى أنملتها نصف هذا بعير و ثلثان، و كذلك فيما زاد على هذا.

و رووا ذلك عن على- عليه السّلام-، و ذهب إليه الليث بن سعد من أهل مصر، و به قال أهل الكوفة: ابن أبى ليلى، و ابن شبرمة، و الثورى، و أبو حنيفة و أصحابه.

و هو قول عبيد اللّه بن الحسن العنبرى.

و قال قوم: تعاقله ما لم تبلغ نصف عشر الدية أرش السن و الموضحة، فإذا بلغتها فعلى النصف.

ذهب إليه ابن مسعود، و شريح.

و قال قوم: تعاقله ما لم تبلغ عشر أو نصف عشر الدية أرش المنقلة، فإذا بلغتها فعلى النصف.

ذهب إليه زيد بن ثابت، و سليمان بن يسار.

دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم.

و روى عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه: أنّ النبى- عليه السّلام- قال: «المرأة تعاقِلُ الرجل إلى ثلث ديتها».

و قال ربيعة: قلت لسعيد بن المسيب: كم فى إصبع المرأة؟ فقال: عشر، قلت: ففى إصبعين؟ قال: عشرون، قلت: ففى ثلاث؟ قال: ثلاثون، قلت: ففى أربع؟ قال: عشرون.

قلت له: لمّا عظمت مصيبتها قلّ عقلها.

قال: هكذا السنّة.

قوله: هكذا السنّة، دالّ على أنّه أراد سنّة النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و إجماع الصحابة

و التابعين «۱».

إنّ هذه الرواية و أمثالها التى اتّفق فقهاء كلا الفريقين على صحّة مضمونها إجمالًا و إن اختلفوا فى التفاصيل تصدّ الفقيه عن الخوض فى المناط، و لو خاضة و أحرز المناط لم يقطع بأنّ الحكم دائر مداره، بل غاية ما فى الباب يظنّ به، و ليس الظنّ ما لم يدعمه الدليل مغنياً عن الحقّ.

التاسع: الآراء فى حجّية القياس

ذهبت الشيعة الإمامية و الظاهرية من أهل السنّة إلى بطلان القياس فى مستنبط العلّة، إلّا إذا وصل الفقيه إلى حدّ القطع بأنّ ما استنبطه هى العلّة الواقعية للحكم و قد سُمّى عندهم بتنقيح المناط، و أمّا غيرهم فخلاصة مذاهبهم لا يتجاوز عن ثلاثة: ۱- أنّه حيث وجد النصّ فلا عمل للقياس مطلقاً، سواء أ كانت الظنّية فى السند أم كانت فى الدلالة لأنّه لا قياس فى موضع النصّ.

۲- أنّ القياس قد تكون له معارضة للأدلّة الظنّية دون الأدلّة القطعية.

۳- أنّ القياس الصحيح لا يمكن أن يكون معارضاً لنصّ شرعىّ قط «۲».

و من كلماتهم: إنّ نظير الحقّ حقّ، و نظير الباطل باطل فلا يجوز لأحد إنكار القياس، لأنّه تشبيه الأُمور و التمثيل عليها.

و قال ابن قيم الجوزية فى هذا المعنى أيضاً: مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين و الفرق بين المختلفين، و لو جاز التفرقة بين المتماثلين

---

(۱) الخلاف: ۵- ۲۵۵، كتاب الديات، المسألة ۶۴.

(۲) محمد أبو زهرة: أُصول الفقه: ۳۳۷.

لخرق الاستدلال و غلقت أبوابه.

و ما ذكر من الكبرى حقّ لا غبار عليه، إنّما الكلام فى الصغرى و أنّ ما زعمناه نظيراً، هل هو نظير له فى الواقع أو بينهما فارق أو فوارق؟ فهذه هى النقطة الحسّاسة فى المسألة، فالقائل بالقياس يتعامل مع ظنّه معاملة القطع، فلو دلّ دليل قطعى على حجيّة ظنّه فهو، و إلّا فلا يكون مغنياً عن الحق.

العاشر: إمكان العمل بالقياس و وقوعه

اشارة

یقع الکلام فی حجّیة القیاس فی مقامین: فتارة فی مقام الثبوت، و أُخری فی مقام الإثبات، و المراد من الأوّل کون التعبّد بالقیاس أمراً ممکناً فی مقابل کونه أمراً محالًا، کما أنّ المراد من الثانی وجود الدلیل علی وقوع التعبّد بالشرع بعد ثبوت إمکانه.

أمّا الأوّل، فالتعبّد بالقیاس کالتعبّد بسائر الظنون من الخبر الواحد و الشهرة و قول اللغوی و غیر ذلک من الأدلّة الظنّیة، أمر ممکن، لجواز أن یقتصر الشارع فی امتثال أوامره و نواهیه علی الأدلّة الظنّیة و لا یطلب من المکلّف الامتثال بالأدلّة القطعیة لتسهیل الأمر علی المکلّفین، و قد بسط علماؤنا، الکلام فی هذا الموضوع فی علم الأصول عند تطرّقهم لمبحث إمکان التعبّد بالظنّ و عدم الاقتصار علی القطع.

و یعجبنی أن أنقل کلمة لبعض علمائنا السابقین لمناسبتها المقام: یقول ابن زهرة الحلبی (۵۱۱ ۵۸۵): و یجوز من جهة العقل التعبّد بالقیاس فی الشرعیات، لأنّه یمکن أن یکون طریقاً إلی معرفة الاحکام الشرعیة و دلیلًا علیها، أ لا تری أنّه لا فرق فی العلم بتحریم النبیذ المسکر مثلًا بین أن ینصّ الشارع علی تحریم جمیع المسکر، و بین أن ینصّ علی تحریم الخمر بعینها، و ینصّ علی

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱۷

أنّ العلّة فی هذا التحریم، الشدّة، و لا فرق بین أن ینصّ علی العلّة، و بین أن یدلّ بغیر النصّ علی أنّ تحریم الخمر لشدّتها أو ینصب لنا أمارة تغلب فی الظن عندها أنّ تحریم الخمر لهذه العلّة مع إیجابه القیاس علینا فی هذه الوجوه کلّها، لأنّ کلّ طریق منها یوصل إلی العلم بتحریم النبیذ المسکر، و مَنْ منع مِن جواز ورود العبارة بأحدها کمَنْ منع مِن جواز ورودها بالباقی «۱».

و أمّا الکلام فی المقام الثانی، فیتوقّف علی بیان الضابطة الکلّیة فی العمل بالظنّ إذ ببیانها یعلم موقف الشریعة فی العمل به و سیوافیک أنّ موقفها هو حرمة العمل بالظنّ إلّا إذا دلّ الدلیل القطعی علی جواز العمل، فما لم یکن هناک دلیل قاطع فالحقّ مع النافی، و إلیک بیانه:

ما هی الضابطة فی العمل بالظن؟

لا شکّ أنّ القیاس دلیل عقلیّ ظنّی، و لیس دلیلًا قطعیّاً.

فقبل نقل أدلّة المثبتین لا بدّ من تنقیح مقتضی القاعدة الأوّلیة فی العمل بالظنّ.

فلو دلّ الدلیل علی حرمة العمل بالظنّ، یجب علی القائل بالقیاس إقامة الدلیل علی تخصیص تلک القاعدة و إخراج العمل بالقیاس عنها بالدلیل، و إلّا فیکفی للنافی التمسّک بالقاعدة.

و المراد من القاعدة الأوّلیة هو مقتضی الکتاب و السنّة و العقل فی العمل بالظنّ بما هو هو إذا لم یُدْعَم من جانب الشرع بالخصوص، فهل هو أمر محرّم أو جائز؟ و لا شکّ أنّه إذا دعمه الشارع و جوّز العمل به فی الشریعة فلا غبار فی جوازه، إنّما الکلام فیما إذا لم یثبت ترخیص من قبل الشارع و لا منع، فهل هو جائز أو لا؟

---

(۱) ابن زهرة الحلبی: غنیة النزوع: ۳۸۶، قسم الأُصولین الطبعة الحدیثة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۱۸

أقول: إنّ معنی حجّیة الظنّ هو التنجیز إذا أصاب الواقع و التعذیر إذا أخطأ.

و بعبارة أخرى: إنّ معنى حجّية الظنّ هو صحّة إسناد مؤدّاة إلى اللّه سبحانه، و الاستناد إليه فى مقام العمل.

فإذا كان هذا معنى الحجّية فلا شكّ أنّه مترتّب على العلم بحجّية الشىء بأن يقوم دليل قطعىّ على حجية الظنّ، من كتاب أو سنّة، فعند ذلك يُوصف الظنّ بالتنجيز أو التعذير، و يصحّ إسناد مؤدّاة إلى اللّه سبحانه، كما يصحّ الاستناد إليه فى مقام الامتثال و العمل.

و أمّا إذا لم يقم الدليل القطعى على حجّية الظنّ، بل صار مظنون الحجّية أو محتملها، فلا يترتّب عليه الأثران الأوّلان: التنجيزُ و التعذيرُ، لأنّ العقل إنّما يحكم بتنجيز الواقع إذا كان هناك بيان من الشارع و إلّا فيستقلّ بقبح العقاب بلا بيان، و المفروض أنّه لم يثبت كون الظنّ بياناً للحكم الشرعى إذ لم يصل بيان من الشارع على حجّية الظنّ، كما أنّه لا يعدّ المكلّف العامل بالظنّ معذوراً إذا لم يدعمه دليل قطعى.

فخرجنا بتلك النتيجة: أنّ الحجية بمعنى التنجيز، و التعذير من آثار معلوم الحجّية لا مظنونها و لا محتملها.

هذه هى الضابطة فى مطلق الظنّ، و منها يظهر حكم القياس و ذلك لأنّ المفروض وجود الشكّ فى حجّية القياس حيث إنَّ البحث الآن فيما لم يدعمه دليل و لا نُهىَ عنه، و معه يكون الاحتجاج به غير صحيح إلّا إذا دلّ الدليل القطعى على حجيّته.

كما أنّ إسناد مضمونه إلى الشارع و الاستناد إليه فى مقام العمل من آثار ما علم كونه حجّة، و إلّا يكون الاسناد و الاستناد بدعة، و تشريعاً محرّماً، حيث إنّ الاستناد إلى مشكوك الحجّية فى مقام العمل و إسناد مؤدّاة إلى الشارع تشريع

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۱۹

عملى و قولى دلّت على حرمته الأدلّة الأربعة.

أمّا الكتاب فيكفى قوله سبحانه ": قُلْ أَ رَأَيْتُمْ مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرٰاماً وَ حَلاٰلًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ «"۱» حيث دلّ على أنّ إسناد ما لم يأذن به اللّه إليه افتراء.

فالآية خطاب لمشركى مكّة حيث قسموا ما أحلّه اللّه إلى قسمين: حرام كالبحيرة و السائبة، و حلال كغيرهما، و لفظة «ما» فى قوله": مٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ "فى موضع نصبٍ، مفعول للفعل المتقدّم، و مفاد الآية أنّ كلّما لم يأذن به اللّه فإسناده إلى اللّه و الاستناد إليه فى مقام العمل، افتراء على اللّه، و المفروض أنّ الظنّ بما هو ظنّ لم يرد فيه إذن بالعمل به.

نعم لو ورد الاذن لخرج عن البدعة لكن الكلام فى المقام الأوّل.

و يدلّ عليه قوله سبحانه ": وَ إِذٰا فَعَلُوا فٰاحِشَةً قٰالُوا وَجَدْنٰا عَلَيْهٰا آبٰاءَنٰا وَ اللّٰهُ أَمَرَنٰا بِهٰا قُلْ إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَأْمُرُ بِالْفَحْشٰاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللّٰهِ مٰا لاٰ تَعْلَمُونَ «"۲» و مفاد الآية أنّ التقوّل على اللّه بما لا يعلم كونه من اللّه أمر محرّم سواء أمر بها فى الواقع أم لم يأمر.

و يكفى فى السنّة ما ورد عن أئمّة أهل البيت بسند صحيح عن باقر العِلْم (عليه السلام): من أفتى الناس بغير علمٍ و لا هدًى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بها «۳».

و على ضوء ذلك فتكفى لنفاة القياس هذه الضابطة الكلّية فى العمل بالظنّ، قياساً كان أو غيره.

و لا يلزم عليهم تجشّم الدليل على بطلان القياس بعد ثبوت هذه القاعدة.

---

(۱) يونس: ۵۹.

(۲) الأعراف: ۲۸.

(۳) الوسائل: الجزء ۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۰

نعم، يلزم على القائل بالقياس إقامة الدليل على ترخيص الشارع بالعمل به حتى يخرج عن تحت القاعدة خروجاً موضوعياً لا حكمياً، فإنّ القاعدة (حرمة العمل بالظنّ) فى الظنّ الذى لم يرخّص الشارع العمل به فإذا رخّص يخرج عنه موضوعياً لا حكمياً.

و بذلك يعلم أنّ بعض ما ذكره الرازى فى حرمة العمل بالقياس من أدلّة تلك الضابطة.

فاستدلّ من الكتاب بقوله ": وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ "*و قوله سبحانه ": وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ "و قوله سبحانه ": وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ «"۱».

وجه الاستدلال: أنّ القياس الشرعى لا بدّ و أن يكون بتعليل الحكم فى الأصل و ثبوت تلك العلّة فى الفرع ظنّياً، و لو وجب العمل بالقياس لصدق على ذلك الظن، أنّه أغنى من الحقّ شيئاً و ذلك يناقض عموم النفى.

ثمّ استدلّ من السنّة بقوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: تعمل هذه الأُمّة برهة بالكتاب و برهة بالسنّة و برهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا.

كما استدلّ بإجماع العترة، فقال: إنّا نعلم بالضرورة أنّ مذهب أهل البيت كالباقر و الصادق (عليهما السلام) إنكار القياس، و قد تقدّم أنّ إجماع العترة و الصحابة حجّة «۲».

كان الاولى على الرازى دعم الضابطة الكلّية، من غير نظر إلى القياس و غيره، كما فعلنا لإمكان المناقشة فى صحّة بعض ما استدلّ به كالروايات.

---

(۱) الآيات: البقرة: ۱۶۹؛ الاسراء: ۴۹؛ المائدة: ۴۰.

(۲) الرازى: المحصول: ۲ ۲۹۲- ۲۹۰.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۱

و حصيلة الكلام: إنّ الضابطة هى حرمة العمل بالظنّ قياساً كان أو غيره، إلّا إذا قام دليل مفيد للقطع و اليقين بأنّ الشارع رخّص العمل به كما رخّص فى العمل بقول الثقة و غيره.

و بما ذكرنا يعلم أنّ القضاء فى جواز العمل بالقياس فى مقام الإثبات يتوقّف على دراسة أدلّة المثبتين و هل هى بمكانة نرفع بها اليد عن الضابطة الكلّية أو لا؟ إذا عرفت هذه الضابطة فلنذكر أدلّة القائلين بالقياس لما عرفت من استغناء المخالف عن إقامة الدليل حيث استدلّوا بالكتاب و السنّة، و الإجماع و العقل، و إليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۲

أدلّة القائلين بحجّية القياس

۱- الاستدلال بالكتاب

اشارة

استدلّ القائلون بحجّية القياس بآيات نتناولها بالبحث واحدة تلو الأُخرى.

۱- آية الاعتبار

قال سبحانه فى حادثة بنى النضير ": هُوَ الَّذِى أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللّهِ فَأَتَاهُمُ اللّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَ قَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَ أَيْدِى الْمُؤْمِنِينَ

فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ «"۱» و الحشر هو الاجتماع قال سبحانه ": وَ أَنْ يُحْشَرَ النّاسُ ضُحًى «"۲» و هو كنايـة عن اللقاء بين اليهود و المسلمين.

وجه الاستدلال: أنّ اللّه سبحانه بعد ما قصّ ما كان من بنى النضير الذين كفروا، و ما حاق بهم من حيث لم يحتسبوا، قال ": فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الْأَبْصارِ "أى فَقِسُوا أنفسَكم بهم، لأنّكم أُناسٌ مثلهم إن فعلتم مثلَ فعلهم حاق بكم مثل ما حاق

---

(۱) الحشر: ۲.

(۲) طه: ۵۹.

بهم، من غير فرق بين تفسير الاعتبار بالعبور و المرور، أو فُسِّرَ بالاتّعاظ، فهو تقرير، لبيان أنّ سنّة اللّه فى ما جرى على بنى النضير و غيرهم واحد «۱».

يلاحظ على الاستدلال: بأنّ الآية بصدد بيان سنّة اللّه فى الظالمين، سواء فسّر الاعتبار بالتجاوز أو بالاتّعاظ، و أنّ أجلاء بنى النضير من قلاعهم و تخريبهم بيوتَهم بأيديهم و أيدى المؤمنين كان جزاءً لَاعمالهم الاجرامية، و أنّ اللّه تبارك و تعالى يعذّب الكافر و المنافق و الظالم بأنحاء العذاب و لا يتركه، فليس هناك أصل متيقّن و لا فرع مشكوك حتى نستبين حكمَ الثانى من الأوّل بواسطة المشابهة، بل كل ذلك فرض على مدلول الآية، و كم لها من نظائر فى القرآن الكريم، قال سبحانه ": فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ. هذا بَيانٌ لِلنّاسِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ «"۲» هل تجد فى نفسك أنّ الآية بصدد إضفاء الحجّية على القياس؟ أو أنّها لبيان سنّة اللّه فى المكذّبين؟ و قال سبحانه ": وَ إِنْ كادُوا لَيَسْتَفِزُّونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْها وَ إِذاً لا يَلْبَثُونَ خِلافَكَ إِلّا قَلِيلًا. سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنا وَ لا تَجِدُ لِسُنَّتِنا تَحْوِيلًا «"۳» قال سبحانه ": فَلَمّا جاءَ أَمْرُنا جَعَلْنا عالِيَها سافِلَها وَ أَمْطَرْنا عَلَيْها حِجارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ. مُسَوَّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ وَ ما هِيَ مِنَ الظّالِمِينَ بِبَعِيدٍ «"۴» و أدلّ دليل على أنّ الآية ليست بصدد بيان حجّية القياس، هو أنّك لو وضعت كلمة أهل القياس مكان قول: (أُولى الأبصار "فقلت: فاعتبروا يا أهل

---

(۱) أبو بكر الارموى: التحصيل من المحصول: ۲- ۱۶۲؛ فخر الدين الرازى: المحصول فى علم الأصول: ۲- ۲۴۷.

(۲) آل عمران: ۱۳۷ ۱۳۸.

(۳) الاسراء: ۷۶ ۷۷.

(۴) هود: ۸۲ ۸۳.

القياس، لعاد الكلام هزلًا غير منسجم.

باللّه عليك أيّها القارئ العزيز أىّ صلة لأمثال هذه الآيات بمسألة القياس، و التشبّث بهذه الآية و أمثالها أشبه بتشبّث الغريق بالطحلب.

۲- آية الردّ إلى اللّه و الرسول

قوله سبحانه ": يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا «"۱» وجه الاستدلال: أنّ اللّه سبحانه أمر المؤمنين إن تنازعوا و اختلفوا فى شىء ليس للّه و لا- لرسوله و لا- لأولى الأمر منهم فيه حكم أن يردُّوه إلى اللّه و إلى الرسول، و ردّه أى إرجاعه إلى اللّه و إلى الرسول

بإطلاقه يشمل كلّ ما يصدق عليه أنّه ردّ إليهما، فردّه إلى قواعد الشرع الكلية ردّ إلى اللّه و رسوله، و ردّ ما لا نصّ فيه إلى ما فيه النصّ، و الحكم عليه بحكم النصّ لتساوى الواقعتين فى العلّة التى بُنى عليها الحكم، هو ردّ المتنازع فيه إلى اللّه و رسوله.

قال أبو زهرة: و ليس الردّ إلى اللّه و إلى الرسول إلّا بتعرّف الأمارات الدالّة منهما على ما يرميان إليه، و ذلك بتعليل أحكامهما و البناء عليها و ذلك هو القياس «۲».

أقول: إنّ الردّ إلى اللّه و رسوله يتحقّق إمّا بالرجوع إليهم و سؤالهم عن حكم الواقعة قال سبحانه ": فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ «"*۳»

---

(۱) النساء: ۵۹.

(۲) أُصول الفقه: ۲۰۷.

(۳) الأنبياء: ۷.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۵

أو إرجاعها إلى الضابطة الكلّية التى ذكرها الرسول، فمثلًا إذا شككنا فى لزوم شرط ذكره المتعاقدون فى العقد و عدمه، فنرجع إلى الضابطة التى ذكرها الرسول فى باب الشروط و قال: إنّ المسلمين عند شروطهم، إلّا شرطاً حرّم حلالًا أو أحلّ حراماً «۱».

و أمّا غير ذلك فليس رجوعاً إليهم، فإنّ قياس ما لا نصّ فيه على ما نصّ فيه لأجل تساوى الواقعتين فى شىء أو فى أشياء نحتمل أن لا تكون جهة المشاركة هى العلّة لبناء الحكم، فليس ردا إلى اللّه و رسوله، بل هو بذل جهد من جانب السائل لئن يفهم حكم المشكوك بطريق من الطرق التى لم يثبت أنّ اللّه أذن به و ليس مثل ذلك ردّاً إلى اللّه و رسوله، خصوصاً إنّ العلّة، ليست منصوصة بل مستنبطة بطريق من الطرق التى لا نذعن بإصابتها، و بذلك يظهر ضعف ما استند إليه الشيخ أبو زهرة و ذلك لأنّ الاهتداء بتعليل الاحكام إلى نفسها إنّما يصحّ إذا كانت العلّة مذكورة فى كلامه سبحانه أو كلام رسوله، لا ما إذا قام العقل باستخراج العلّة بالسبر و التقسيم أو بغيرهما من الطرق.

۳- آية الاستنباط

قال سبحانه ": وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لا فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطانَ إِلّا قَلِيلًا «"۲» و قد استدلّ بها السرخسى فى أُصوله، و قال: و الاستنباط استخراج المعنى من المنصوص بالرأى، و قيل: المراد بأُولى الأمر: أُمراء السرايا، و قيل: العلماء و هو

---

(۱) الوسائل: الجزء ۱۲، الباب ۶ من أبواب الخيار، الحديث ۵.

(۲) النساء: ۸۳.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۶

الأظهر، فإنّ أُمراء السرايا إنّما يستنبطونه بالرأى إذا كانوا علماء «۱».

و قد تفرّد السرخسى فى الاستدلال بها، و المشهور هو الاستدلال بالآية السابقة، غير أنّ تفسير أُولى الأمر بالعلماء تفسير على خلاف الظاهر، و إلّا لقال: «أُولى العلم منهم»، كما قال سبحانه ": شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ «"۲» يقول العلّامة الطباطبائى: و مورد قوله ": وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ "هى الأخبار التى لها جذور سياسية ترتبط بأطراف شىء

ربّما أفضی قبولها، أو ردّها، أو إهمالها بما فیها من المفاسد و المضار الاجتماعیة، إلی ما لا یمکن أن یستصلح بأیّ مصلح آخر، أو یبطل مساعی أُمّة فی طریق سعادتها، أو یذهب بسؤددهم و یضرب بالذلّة و المسکنة و القتل و الأَسر علیهم، و أیّ خبرة للعلماء من حیث إنّهم محدّثون أو فقهاء أو قرّاء أو نحوهم فی هذه القضایا حتی یأمر اللّه سبحانه بإرجاعها و ردّها إلیهم «۳».

و أمّا من هم «أُولی الأَمر» فی زمن نزول الآیة، فلسنا بصدد بیانه، و علی أیّ حال لا صلة للآیة بالقیاس أبداً، بل هدف الآیة الإشارة إلی أنّ واجب المسلمین إذا بلغهم خبر عن سرایا رسول اللّه من أمن أو خوف أو سلامة و خلل، هو عدم إذاعة ما سمعوه، و ردّه إلی أُولی الأَمر الذین یستخرجون صحّة أو سقم ما وصل إلیهم من الخبر بفطنتهم و تجاربهم، و هل تجویز الاستنباط فی المسائل السیاسیّة بالقرائن یکون دلیلًا علی جواز استنباط الأَحکام الشرعیّة بالقیاس؟

---

(۱) أُصول الفقه: ۲- ۱۲۸.

(۲) آل عمران: ۱۸.

(۳) المیزان: ۵- ۲۳، طبع بیروت.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۲۷

۴- آیة النشأة الأُولی

قوله سبحانه ": وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِیَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ. قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ " «۱» فإنّ الآیة الثانیة جواب لما ورد فی الآیة الأولی من قوله ": مَنْ یُحْیِ الْعِظامَ وَ هِیَ رَمِیمٌ "فأُجیب بالقیاس، فإنّ اللّه سبحانه قاس مادّة المخلوقات بعد فنائها علی بدء خلقها و إنشائها أوّل مرّة، لِإقناع الجاحدین بأنّ من قدر علی خلق الشیء و إنشائه أوّل مرّة قادر علی أن یعیده بل هذا أهون علیه.

یلاحظ علیه: إنّ اللّه سبحانه لم یدخل من باب القیاس، و هو أجل من أن یقیس شیئاً علی شیء، و إنّما دخل من باب البرهان، فأشار إلی سعة قدرته و وجود الملازمة بین القدرة علی إنشاء العظام و إیجادها أوّل مرّة بلا سابق وجوده، و بین القدرة علی إحیائها من جدید، بل القدرة علی الثانی أولی، فإذا ثبتت الملازمة بین القدرتین و المفروض أنّ الملزوم و هی القدرة علی إنشائها أوّل مرّة موجودة، فلا بدّ أن یثبت اللازم، و هی القدرة علی إحیائها و هی رمیم، فأین هو من القیاس؟! و لو صحّت تسمیة الاستدلال قیاساً، فهو من باب القیاس الاولوی الذی فرغنا من کونه خارجاً عن القیاس الفقهی، و یدلّ علی ذلک أنّه سبحانه لم یقتصر بهذا البرهان، بل أشار إلی سعة قدرته بآیة أُخری بعدها و قال ": أَ وَ لَیْسَ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلی أَنْ یَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلی وَ هُوَ الْخَلّاقُ الْعَلِیمُ «۲»" و الآیات کسبیکة واحدة و الهدف من ورائها تنبیه المخاطب علی أنّ استبعاد

---

(۱) یس: ۷۸ ۷۹.

(۲) یس: ۸۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۲۸

إحیاء العظام الرمیمة فی غیر محلّه، إذ لو کانت قدرته سبحانه محدودة لکان له وجه، و أمّا إذا وسعت قدرته کلَّ شیء بشهادة أنّه خلق الإنسان و لم یکن شیئاً مذکوراً، و خلق السماوات و الأَرض و هی خلق أعظم من الإنسان، لکان أقدر علی معاد الإنسان و إحیاء عظامه الرمیمة.

و ليس كلّ استدلال عقلى قياساً.

۵- آية جزاء الصيد

قال اللّه تعالى ": لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْياً بالِغَ الْكَعْبَةِ «"۱» قال الشافعى: فأمرهم بالمثْل، و جعل المثْل إلى عدلين يحكمان فيه فلمّا حُرِّم مأكولُ الصيد عامّاً كانت لدوابّ الصيد أمثال على الأبدان، فحكم مَنْ حكم من أصحاب رسول اللّه على ذلك فقضى فى الضَّبع بكبش و فى الغزال بعنز، و فى الأرنب بعناق و فى اليربوع بجفرة «۲».

و العلم يحيط أنّهم أرادوا فى هذا، المثل بالبدن لا- بالقيم، و لو حكموا على القيم اختلفت أحكامهم لاختلاف أثمان الصيد فى البلدان، و فى الازمان و أحكامهم فيها واحدة.

و العلم يحيط أنّ اليربوع ليس مثل الجفرة فى البدن، و لكنّها كانت أقرب الأشياء منه شبهاً فجعلت مثله، و هذا من القياس، يتقارب تقارب العنز و الظبى،

---

(۱) المائدة: ۹۵.

(۲) العناق بفتح العين المهملة: هى الأُنثى من أولاد المعز ما لم يتمّ له سنة، و الجفرة: ما لم يبلغ أربعة أشهر و فصل عن أُمّه و أخذ فى الرعى.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۲۹

و يبعد قليلًا بعد الجفرة من اليربوع «۱».

يلاحظ عليه: أنّ حاصل مفاد الآية أنّه يشترط فى الكفارة أن تكون مماثلة لما قتله من النعم إمّا مماثلة فى الخلقة كما هو المشهور، أو المماثلة فى القيمة كما هو المنقول عن إبراهيم النخعى، و على أىّ تقدير فلا صلة له بحجّية القياس فى استنباط الأحكام الشرعية و كونه من مصادرها، لأنّ أقصى ما يستفاد من الآية أنّ المحرم إذا قتل الصيد متعمّداً فجزاؤه هو ذبح ما يشبه الصيد فى الخلقة كالبدنة فى قتل النعامة، و البقرة فى قتل الحمار الوحشى و هكذا، و هل اعتبار التشابه فى مورد يكون دليلًا على أنّ الشارع أخذ به فى جميع الموارد، أو يقتصر بمورده و لا يصحّ التجاوز عن المورد إلّا بالقول بالقياس غير الثابت إلّا بهذه الآية، و هل هذا إلّا دور واضح؟ أضف إلى ذلك أنّ محطّ البحث هو كون القياس من مصادر التشريع للأحكام الشرعية الكلّية، و أين هذا من كون التشابه معياراً فى تشخيص مصداق الواجب على الصائد؟ إنّ وزان التمسّك بالآية فى حجّية القياس نظير الاستدلال عليها بقول الفقهاء فى ضمان المثلى بالمثلى و القيمى بالقيمى، حيث اقتصر فى براءة الذمّة، بالمماثلة، فى العين أو قيمتها.

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الطوسى أنّ وجه الاستدلال بالآية، هو أنّ طريق تشخيص المماثلة هو الظن.

و يرد عليه أنّ الظنّ فى مورد لا يكون دليلًا على اعتباره فى سائر الموارد كما سيوافيك.

---

(۱) الشافعى: الرسالة: ۴۹۱، ذكره فى باب الاجتهاد، و هو عنده مساوٍ للقياس كما مرّ.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۳۰

۶- آية القدر

و تعلّقوا أیضاً بقوله تعالی ": عَلَی الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ «"۱».

قالوا: و المثلیة و المقدار طریقة غالب الظن و بقوله ": فَإِنْ خِفْتُمْ أَلّا تَعْدِلُوا فَوٰاحِدَةً أَوْ مٰا مَلَکَتْ أَیْمٰانُکُمْ «"۲».

قالوا: و ذلک طریقة غالب الظن «۳».

یلاحظ علیه بأنّه إذا ثبتت حجّیة الظنّ فی مورد أو موردین لا یکون دلیلًا علی حجّیته مطلقاً، و لو قیل بذلک یصیر قیاساً و کلامنا فی مسألة القیاس، فکیف یستدلّ به علی نفسه؟ و قد تمسّکوا بآیات أُخری لیس لها أیّ مساس بحجّیة القیاس، فلنذکر ما استدلّوا به علی صحّته من السنّة.

۲- الاستدلال بالسنّة

اشارة

استدلّ القائلون بالقیاس بروایات نذکر ما هو المهمّ منها:

۱- حدیث معاذ بن جبل

اشارة

احتجّ غیر واحد من أصحاب القیاس بحدیث معاذ بن جبل و الاحتجاج فرع إتقان الروایة سنداً و متناً و إلیک بیانها: عن الحرث بن عمرو بن أخی المغیرة بن شعبة، عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص:

---

(۱) البقرة: ۲۳۶.

(۲) النساء: ۳.

(۳) الطوسی: العدّة: ۲- ۲۷۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۱

إنّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- حین بعثه إلی الیمن، فقال: کیف تصنع إن عرض لک قضاء؟ قال: أقضی بما فی کتاب اللّه.

قال: فإن لم یکن فی کتاب اللّه؟ قال: فبسنّة رسول اللّه.

قال: فإن لم یکن فی سنّة رسول اللّه؟ قال: أجتهد رأیی، لا آلو.

قال: فضرب رسول اللّه صدری، ثمّ قال: الحمد للّه الذی وفّق رسول رسول اللّه لما یرضی رسول اللّه «۱».

و قد استدلّ به الإمام الشافعی، فقال بعد ما أفاد أنّ القیاس حجّة فیما لم یکن فی المورد نصّ کتاب أو سنّة: فما القیاس؟ أ هو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ ثمّ أجاب: هما اسمان لمعنی واحد «۲».

و قال فی موضع آخر: أمّا الکتاب و السنّة فیدلّان علی ذلک، لأنّه إذا أمر النبی بالاجتهاد فالاجتهاد أبداً لا یکون إلّا علی طلب شیء، و طلب الشیء لا یکون إلّا بدلائل، و الدلائل هی القیاس «۳».

و قال أبو الحسین البصری: وجه الاستدلال به أنّ النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- صوّبه فی قوله: أجتهد رأیی عند الانتقال من الکتاب و السنّة، فعلمنا أنّ قوله: أجتهد رأیی، لم ینصرف إلی الحکم بالکتاب و السنّة «۴».

---

(۱) مسند أحمد: ۵- ۲۳۰، و سنن الدارمی: ۱۷۰ و سنن أبی داود: برقم ۳۵۹۳- و سنن الترمذی: برقم ۱۳۲۸، ینتهی سند الجمیع إلی حارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص.

(۲) الشافعی: الرسالة: ۴۷۷ و ۵۰۵، طبع مصر، تحقیق أحمد محمد شاکر.

(۳) الشافعی: الرسالة: ۴۷۷ و ۵۰۵، طبع مصر، تحقیق أحمد محمد شاکر.

(۴) أبو الحسین البصری: المعتمد: ۲- ۲۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۲

و ثمّة کلمات متماثلة لما ذکرنا فی تقریب الاستدلال به.

لکنّ الحدیث ضعیف سنداً و غیر تام دلالة.

أمّا السند، ففیه الأُمور التالیة: ۱- إنّ أبا عون محمد بن عبید اللّه الثقفی الوارد فی السند، مجهول لم یعرف.

۲- إنّ الحارث بن عمرو، مجهول مثله و لم یعرف سوی أنّه ابن أخی المغیرة بن شعبة.

۳- إنّ الحارث بن عمرو، ینقل عن أُناس من أهل حمص و هم مجهولون فتکون الروایة مرسلة.

و بعد هذه الأُمور أ فیصحّ الاستدلال بحدیث یرویه مجهول عن مجهول عن مجاهیل؟! قال ابن حزم: و أمّا خبر معاذ، فإنّه لا یحلّ الاحتجاج به لسقوطه، و ذلک أنّه لم یرو قطّ إلّا من طریق الحارث بن عمرو و هو مجهول لا یدری أحد من هو: حدّثنی أحمد بن محمد العذری، حدثنا أبو ذر الهروی، حدثنا زاهر بن أحمد الفقیه، حدثنا زنجویه بن محمد النیسابوری، حدثنا محمد بن إسماعیل البخاری فذکر سند هذا الحدیث، و قال: رفعه فی اجتهاد الرأی.

قال البخاری: و لا یعرف الحارث إلّا بهذا و لا یصحّ.

هذا نصّ کلام البخاری فی تاریخه الأَوسط، ثمّ هو عن رجال من أهل حمص لا یدری من هم «۱».

و قال الذهبی: الحارث بن عمرو، عن رجال، عن معاذ بحدیث الاجتهاد، قال البخاری: لا یصحّ حدیثه.

قلت: تفرّد به أبو عون (محمد بن عبید اللّه الثقفی) عن الحارث بن عمرو الثقفی ابن أخی المغیرة و ما روی عن الحارث، غیر أبی عون و هو مجهول.

---

(۱) ابن حزم: الاحکام: ۵- ۲۰۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۳

و قال الترمذی: لیس إسناده عندی بمتّصل «۱».

و قال السید المرتضی: إنّ حدیث معاذ خبر واحد و بمثله لا تثبت الأُصول المعلومة، و لو ثبتت بأخبار الآحاد لم یجز ثبوتها بمثل خبر معاذ، لَانّ رُواته مجهولون.

و قیل: رواه جماعة من أصحاب معاذ و لم یُذکَروا «۲».

و أمّا الدلالة، فهی مبتیّة علی مساواة الاجتهاد مع القیاس أو شموله له و هو غیر ثابت، قال المرتضی: و لا یُنکر أن یکون معنی قوله: «أجتهد رأیی» أی أجتهد حتی أجد حکم اللّه تعالی فی الحادثة، من الکتاب و السنّة، إذ کان فی أحکام اللّه فیهما ما لا یتوصّل إلیه إلّا بالاجتهاد، و لا یوجد فی ظواهر النصوص، فادّعاوهم أنّ إلحاق الفروع بالأُصول فی الحکم لعلّة یستخرجها القیاس، هو الاجتهاد الذی

عناه فی الخبر، ممّا لا دلیل علیه و لا سبیل إلی تصحیحه «۳».

علی أنّ تجویز القیاس فی القضاء لا یکون دلیلًا علی تجویزه فی الإفتاء، لأَنّ القضاء أمر لا یمکن تأخیره، بخلاف الإفتاء، فالاستدلال بجواز القیاس فی القضاء علی جوازه فی الإفتاء، مبنیّ علی صحّة القیاس و هو دور واضح.

ثمّ إنّ هناک نقطة جدیرة بالذکر، و هی أنّ القضاء منصب خطیر لا یشغله إلّا العارف بالکتاب و السنّة و الخبیر فی فضّ الخصومات، فالنبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- الذی نصبه للقضاء لا بدّ أن یعلِّمه الکتاب و السنّة أوّلًا و أن یکون واقفاً علی مدی إحاطته بهما، ثم یبعثه إلی القضاء و فصل الخصومات و مع المعرفة التامّة لحال القاضی یکون السؤال بقوله: «فکیف تصنع إن عرض لک قضاء؟ قال: أقضی بما فی کتاب اللّه» أمراً لغواً، و هذا یعرب عن أنّ الحدیث لم ینقل علی الوجه الصحیح،

---

(۱) الذهبی: میزان الاعتدال: ۱- ۴۳۹ برقم ۱۶۳۵.

(۲) المرتضی: الذریعة إلی أُصول الشریعة: ۲- ۷۷۳.

(۳) الذریعة: ۲- ۷۷۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۴

و ستوافیک الصور الأُخری للروایة.

قال الفخر الرازی: إنّ الحدیث یقتضی أنّه سأله عمّا به یقضی بعد أن نصبه للقضاء، و ذلک لا یجوز لَانّ جواز نصبه للقضاء مشروط بصلاحیته للقضاء، و هذه الصلاحیة إنّما تثبت لو ثبت کونه عالماً بالشیء الذی یجب أن یقضی به و الشیء الذی لا یجب أن یقضی به «۱».

علی أنّ الظاهر من سیرة «معاذ» أنّه لم یکن یجتهد برأیه فی الاحکام و إنّما کان یتوقّف حتی یسأل النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

روی یحیی بن الحکم أنّ معاذاً قال: بعثنی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أُصدِّق أهلَ الیمن، و أمرنی أن آخذ من البقر من کلِّ ثلاثین تبیعاً، و من کلّ أربعین مُسِنَّةً قال: فعرضوا علیّ أن آخذ من الأَربعین فأبیت ذاک، و قلت لهم: حتی أسأل رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- عن ذلک.

فقدمتُ، فأخبرت النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فأمرنی أن آخذ من کلّ ثلاثین تبیعاً، و من کلّ أربعین مُسِنَّةً «۲».

فإذا کانت هذه سیرته فکیف یقضی بالظنون و الاعتبارات؟ ثمّ إنّ المتمسّکین بالحدیث لمّا رأوا ضعف الحدیث سنداً و دلالة، حاولوا تصحیح التمسّک بقولهم بأنّ خبر معاذ خبر مشهور و لو کان مرسلًا، لکنّ الأُمّة تلقّته بالقبول «۳».

و لنا هاهنا وقفة قصیرة، و هی أنّ اشتهار الحدیث نتیجة الاستدلال به

---

(۱) الرازی: المحصول: ۲- ۲۵۵.

(۲) مسند أحمد بن حنبل: ۵- ۲۴۰؛ المسند الجامع: ۱۵- ۲۳۰ برقم (۱۱۵۱۸ ۴۱).

(۳) الارموی: التحصیل من المحصول: ۲- ۱۶۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۵

للقیاس و لو لا کونه مصدراً لمقالة أهل القیاس لما نال تلک الشهرة.

یقول السید المرتضی: أمّا تلقّی الأُمّة له بالقبول، فغیر معلوم، فقد بیّنا أنّ قبول الأُمّة لأَمثال هذه الاخبار کقبولهم لمسّ الذکر، و ما جری مجراه ممّا لا یُقطع به و لا یُعلم صحّته «۱».

إلى هنا تمّ مناقشة الحديث سنداً و دلالة، و تبيّن أنّ الحديث غير صالح للاحتجاج به.

الصور الأُخرى للحديث

اشارة

إنّ الحديث قد ورد بصور مختلفة و بينها تضادّ كبير فى المضمون، و إليك هذه الصور:

الصورة الأُولى: ما رواه ابن حزم

قال: حدثنا حمام و أبو عمر الطلمنكى قال حمام: حدثنا أبو محمد الباجى، حدثنا عبد اللّه بن يونس، قال: حدثنا بقىّ «۲» حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة.

و قال الطلمنكى: حدثنا ابن مفرج، حدثنا إبراهيم بن أحمد بن فراس، قال: حدثنا محمد بن على بن زيد، حدثنا سعيد بن منصور، ثمّ اتّفق ابن أبى شيبة و سعيد كلاهما عن أبى معاوية الضرير.

حدثنا أبو إسحاق الشيبانى عن محمد بن عبيد اللّه الثقفى أبو عون قال: لمّا بعث رسول اللّه معاذاً إلى اليمن، قال: يا معاذ بم تقضى؟ قال: أقضى بما فى كتاب اللّه، قال: فإن جاءك أمر ليس فى كتاب اللّه و لم يقض به نبيّه؟ قال: أقضى بما قضى به الصالحون.

قال: فإن جاءك أمر ليس فى كتاب اللّه و لم يقض به نبيّه و لا قضى به الصالحون؟ قال: أومَّ الحقّ جهدى.

---

(۱) الذريعة إلى أُصول الشريعة: ۲- ۷۷۴.

(۲) هكذا فى المصدر.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۳۶

فقال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: الحمد للّه الذى جعل رسول رسول اللّه يقضى بما يُرضى به رسول اللّه «۱».

ترى أنّ معاذاً يقدّم ما قضى به الصالحون على كلّ شىء، بعد الكتاب و السنّة، و لعلّ مراده هى الأَعراف السائدة بين المجتمعات التى تكون مرجعاً للقضاء كما أوضحنا حالها عند دراسة حجّية العرف و الأَعراف.

كما أنّ مراده أومّ الحقّ هو التفكّر فى الأصول و القواعد الواردة فى الكتاب و السنّة.

أضف إلى ذلك أنّ الرواية مرسلة لأَنّ أبا عون لا يروى عن «معاذ» مباشرة لتأخر طبقته فى الحديث عن «معاذ» بطبقتين.

الصورة الثانية: عن عبد الرحمن بن غنم

، قال: حدثنا معاذ بن جبل، قال: لمّا بعثنى رسول اللّه إلى اليمن، قال: لا تقضينّ و لا تفصِلنّ إلّا بما تعلم، و إن أشكل عليك أمر فقف حتى تبيّنه أو تكتب إلىَّ فيه «۲».

و هى: متّصلة السند و لكن المتن غير ما جاء فى الحديث بل يغايره تماماً، و ينفى مقالة حماة القياس.

الصورة الثالثة: وردت فى الكتب الأصولية صورة ثالثة للرواية

و لعلّها منقولة بالمعنى.

قال أبو الحسين البصرىّ: روى عن النبىّ، أنّه قال لمعاذ و أبى موسى الأَشعرى، و قد أنفذهما إلى اليمن، بم تقضيان؟ قالا: إن لم نجد الحكم فى السنّة، قسنا الأَمر بالأَمر، فما كان أقرب إلى الحقّ

(۱) ابن حزم: الاحکام: ۵- ۲۰۸.

(۲) أخرجه ابن ماجه برقم ۵۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۷

عملنا به «۱».

کما نقله الرازی فی المحصول، و قال: روی أنّه أنفذ معاذاً و أبا موسی الأَشعری إلی الیمن فقال- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لهما: بما تقضیان، فقالا: إذا لم نجد الحکم فی السنّة نقیس الأَمر بالأَمر فما کان أقرب إلی الحقّ عملنا به.

فقال- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: أصبتما «۲».

و تبعه الارموی فی التحصیل من المحصول «۳».

و الظاهر أنّ الحدیث نقل بالمعنی حسب فهم الراوی و لم نعثر علی هذا النصّ فی الصحاح و المسانید.

نعم أخرج أحمد عن أبی بردة عن أبی موسی أنّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- بعث معاذاً و أبا موسی إلی الیمن فأمرهما أن یعلّما الناس القرآن «۴».

۲- حدیث عمر

عن جابر بن عبد اللّه، عن عمر بن الخطاب، قال: هششت فقبّلتُ و أنا صائم، فقلت: یا رسول اللّه أتیت أمراً عظیماً قبلتُ و أنا صائم، فقال: «أ رأیت لو تمضمضت من الماء و أنت صائم؟» فقلت: لا بأس بذلک، فقال رسول اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): «ففیم؟!» «۵».

قال ابن القیم: و لو لا أنّ حکمَ المثل حکمُ مثلِه و أنّ المعانی و العلل مؤَثّرة فی

(۱) أبو الحسین البصری: المعتمد: ۲- ۲۲۲.

(۲) الفخر الرازی: المحصول: ۲- ۲۵۴.

(۳) سراج الدین الارموی: التحصیل من المحصول: ۲- ۱۶۳.

(۴) مسند أحمد بن حنبل: ۴- ۳۹۷.

(۵) سنن أبی داود، کتاب الصوم رقم ۲۳۸۵؛ و مسند أحمد: ۱- ۲۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۸

الاحکام نفیاً و إثباتاً لم یکن لذکر هذا التشبیه معنی، فذکره لیدلّ به علی أنّ حکم النظیر حکمُ مثله، و أنّ نسبة القبلة التی هی وسیلة للوطء کنسبة وضع الماء فی الفم الذی هو وسیلة إلی شربه، فکما أنّ هذا الأَمر لا یضرّ، فکذلک الآخر «۱».

و قال السرخسی: هذا تعلیم المقایسة، فإنّ بالقبلة یفتتح طریق اقتضاء الشهوة و لا یحصل بعینه اقتضاء الشهوة، کما أنّ بإدخال الماء فی الفم یفتتح طریق الشرب و لا یحصل به الشرب «۲» أقول: إنّ القیاس عبارة عن استفادة حکم الفرع عن حکم الأَصل بحیث یعتمد أحدهما علی الآخر و لیس المقام کذلک، بل کلاهما کغصنی شجرة أو کجدولی نهر، فالمبطل هو الأَکل و الجماع لا مقدّمتهما فبما أنّ المخاطب کان واقفاً علی ذلک الحکم فی الأَکل دون الجماع، أرشده النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إلی تشبیه القبلة بالمضمضة إقناعاً للمخاطب لا استنباطاً للحکم من الأَصل و لیس الکلام فی إقناع المخاطب، بل فی استنباط الحکم و لیست الروایة

ظاهرة، فی الأمر الثانی الذی هو المقصود بالاستدلال بها.

أضف إلی ذلک ما ذکره ابن حزم حولها حیث قال: لو لم یکن فی إبطال القیاس إلّا هـذا الحدیث لکفی، لَانّ عمر ظنّ أنّ القبلة تفطر الصائم قیاساً علی الجماع، فأخبره- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّ الأَشیاء المماثلة و المتقاربة لا تستوی أحکامها، و أنّ المضمضة لا تفطر، و لو تجاوز الماء الحلق عمداً لَافطر، و أنّ الجماع یفطر، و القبلة لا تفطر، و هذا هو إبطال القیاس حقاً «۳».

---

(۱) ابن القیم: إعلام الموقعین: ۱- ۱۹۹.

(۲) السرخسی: أُصول الفقه: ۲- ۱۳۰.

(۳) الاحکام: ۷- ۴۰۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۳۹

۳- حدیث ابن عباس

عن سـلیمان بن یسار عن عبد اللّه بن عباس، أنّ رجلًا سأل النبیّ- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: إنّ أبی أدرکه الحجّ و هو شیخ کبیر لا یثبت علی راحلته فإن شددته خشیت أن یموت أ فأحجّ عنه ببب قال: أ فرأیت لو کان علیه دَین فقضیتَه أ کان مجزئاً ببب قال: نعم.

قال: فحجّ عن أبیک.

و رواه نافع بن جبیر و سـعید بن جبیر و عکرمة و أبو الشـعثاء و عطاء عن ابن عباس بتعابیر متقاربة، فالروایة واحدة لانتهاء إسـنادها إلی ابن عباس و الرواة عنه متعدّدون «۱» و لکن الروایة فی الکتب الأصولیة منسوبة، إلی جاریة خثعمیّة «۲».

و الروایة المنسوبة إلیها لیست مشـتملة علی التشبیه، و إلیک نصّ ها: عن سلیمان بن یسار عن عبد اللّه بن عباس أنّه قال: کان الفضل بن عبـاس ردیف رسول اللّه ص فجاءته امرأة من خثعم تسـتفتیه، فجعل الفضل ینظر إلیها و تنظر إلیه، فجعل رسول اللّه- صـلّی اللّه علیه و آله و سلم- یصرف وجه الفضل إلی الشقّ الآخر.

قالت: یا رسول اللّه إنّ فریضة اللّه فی الحجّ علی عباده أدرکت أبی شـیخاً کبیراً لا یستطیع أن یثبت علی الراحلة، أ فأحجّ عنه ببب قال: نعم، و ذلک فی حجّة الوداع «۳».

و علی کلّ تقدیر فقد استدلّ بهذه الروایة، یقول السرخسی: هذا تعلیم

---

(۱) لاحظ فی الوقوف علی صور الروایات: المسند الجامع: ۹- ۱۶ ۱۹، کتاب الحج.

(۲) الغزالی: المنخول: ۳۲۹، الرازی: المحصول: ۲- ۲۶۲.

(۳) موطإ مالک: ۲۳۶، و مسند أحمد: ۱- ۳۶۱ برقم ۱۸۹۳، و صحیح البخاری: ۲- ۱۶۳، و صحیح مسلم: ۴- ۱۰۱، و سنن النسائی: ۵- ۱۱۷، و سنن أبی داود: برقم ۱۸۰۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۰

المقایسة و بیان بطریق إعمال الرأی.

أقول: إنّ القیاس الوارد فی الحدیث من باب القیاس الاولوی، و قد مرّ أنّه خارج عن محلّ النزاع، و الشاهد علیه قوله: «أحقّ بالقضاء».

۴- حدیث الأَعرابی

عن أبى طاهر و حرملة بن يحيى قالا: أخبرنا ابن وهب، أخبرنى يونس، عن ابن شهاب، عن أبى سلمة بن عبد الرحمن، عن أبى هريرة: إنّ رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- جاءه أعرابى فقال: يا رسول اللّه إنّ امرأتى ولدت غلاماً أسود (و إنّى أنكرته)، فقال له رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «هل لك من إبل ببب» قال: نعم، قال: «ما ألوانها ببب»، قال: حمر، قال: «هل فيها من أورق ببب» قال: نعم، قال: «فأنّى كان ذلك ببب»، قال: أراه عرق نزعه، قال: «فلعلّ ابنك هذا عرق نزعه» «۱».

يلاحظ عليه: أنّ الأَصل المقرّر فى الشرع، هو أنّ الولد للفراش، و لم يكن للأَعرابى نفى الولد بحجّة عدم التوافق فى اللون، و أراد النبىّ- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أن يبطل حجّته بأنّ عدم التوافق لا يكون دليلًا على عدم الإِلحاق، و ليس ذلك بعجيب، لَانّه يوجد نظيره فى الحيوانات فالابل الحمر ربّما تلد أورق بالرغم من حمرتها، و قد بيّن وجهه فى الحديث.

على أنّ تجويز المقايسة فى الأُمور الطبيعية لا يصحّحها فى الأَحكام الشرعية.

قال ابن حزم: و هذا من أقوى الحجج عليهم فى إبطال القياس، و ذلك لَانّ الرجل جعل خلاف ولده فى شبه اللون علّة لنفيه عن نفسه، فأبطل رسول اللّه (صلى الله عليه و آله و سلم) حكم الشبه، و أخبره أنّ الإِبل الورق قد تلدها الإِبل الحمر، فأبطل- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أن

---

(۱) صحيح البخارى، كتاب الحدود: ۸- ۱۷۳.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۴۱

تتساوى المتشابهات فى الحكم، و من المحال الممتنع أن يكون من له مسكة عقل يقيس ولادات الناس على ولادات الإِبل، و القياس عندهم إنّما هو ردّ فرع إلى أصله و تشبيه ما لم ينصّ بمنصوص، و بالضرورة نعلم أنّه ليس الإِبل أولى الولادة من الناس، و لا الناس أولى من الإِبل و أنّ كلا النوعين فى الإِيلاد، و الإِلقاح سواء، فأين هاهنا مجال للقياس ببب و هل من قال: إن توالد الناس مقيس على توالد الإِبل، إلّا بمنزلة من قال: إنّ صلاة المغرب إنّما وجبت فرضاً لَانّها قيست على صلاة الظهر ببب و إنّ الزكاة إنّما وجبت قياساً على الصلاة.

و هذه حماقة لا تأتى بها إلّا عضاريط أصحاب القياس، لا يرضون بها لأَنفسهم.

فكيف أن يضاف هذا إلى رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- الذى آتاه اللّه الحكمة و العلم دون معلّم للناس، و جعل كلامه على لسانه ما أخوفنا أن يكون هذا استخفافاً بقدر النبوّة و كذباً عليه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- «۱».

هذه هى الأَحاديث التى تشبّثوا بها فى إثبات القياس، و قد عرفت قصور الجميع فى الدلالة، و قصور بعضها فى السند، و إليك دراسة بقية أدلّتهم.

۳- الاستدلال بإجماع الصحابة

استدلّ الفخر الرازى على حجّية القياس بالإِجماع و دليله مؤَلَّف من مقدمات ثلاث: المقدمة الأولى: إنّ بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس و القول به.

---

(۱) ابن حزم: الاحكام: ۷- ۴۱۳ ۴۱۴.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۴۲

المقدمة الثانية: إنّه لم يوجد من أحدهم إنكار أصل القياس، فلأَنّ القياس أصل عظيم فى الشرع نفياً أو إثباتاً فلو أنكر بعضهم لكان

ذلك الإنكار أولى بالنقل من اختلافهم، و لو نقل لاشتهر، و لوصل إلينا فلمّا لم يصل إلينا علمنا أنّه لم يوجد.

المقدمة الثالثة: إنّه لمّا قال بالقياس بعضهم و لم ينكره أحد منهم فقد انعقد الإجماع على صحّته «۱».

يلاحظ عليه: أنّ المقدمة الثانية التى هى روح الاستدلال باطلة، و كأنّ الرازى غضّ النظر عن الاختلاف الحاصل بين الصحابة و التابعين فى العمل بالقياس، و ستوافيك نصوص المخالفين و استدلالهم على عدم صحّته، و قد اشتهر بين المحدّثين قول الامام علىّ- عليه السّلام- بأنّه لو كان الدين بالقياس لكان باطن الخُفّ أولى بالمسح من ظاهره.

و قد شاع بين التابعين نقد أدلّة القائلين بالقياس، بأنّ أوّل من قاس هو إبليس إذ قاس نفسه بآدم، و قال: خلقتنى من نار و خلقته من طين.

و ربّما يتمسّك بأنّ الصحابة كانوا يفتون بالرأى و قد شاع بينهم «هذا رأى فلان» فى الكلالة، أو بيع أُمّهات الأَولاد» و ليس الرأى إلّا الإفتاء بالقياس.

يلاحظ عليه أمران: الأَوّل: لا شكّ أنّ بعض الصحابة كانوا يفتون بالرأى، و لكن لم يكن الرأى مساوقاً للعمل بالقياس بل لعلّهم اعتمدوا فيها على ضرب من الاستدلال و التأمّل، و لو كان ديدنهم فى الإفتاء فى غير ما نصّ عليه على القياس، لبان و ارتفع الخلاف.

و يتّضح ذلك ممّا يذكره الشيخ المظفّر فى المقام قائلًا:

---

(۱) الرازى: المحصول: ۲- ۲۶۲- ۲۶۹. و قد صرح فى ص ۲۹۲: انّ مذهب أهل البيت إنكار القياس.

و يجب الاعتراف بأنّ بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى و أكثروا بل حتى فيما خالف النصّ تصرّفاً فى الشريعة باجتهاداتهم، و الإنصاف أنّ ذلك لا ينبغى أن ينكر من طريقتهم، و لكن لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها على نحو القياس، أو الاستحسان، أو المصالح المرسلة و لم يعرف عنهم، على أىّ كانت اجتهاداتهم، أ كانت تأويلًا للنصوص، أم جهلًا بها، أم استهانة بها؟ ربّما كان بعض هذا أو كلّه من بعضهم، و فى الحقيقة إنّما تطوّر البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه و خصائصه فى القرن الثانى و الثالث «۱».

إنّ هنا اجتهادات من الصحابة لا يصحّ حملها على القياس.

۱ تحريم المتعتين: قال عمر بن الخطاب: متعتان كانتا على عهد رسول اللّه أنا محرّمهما و معاقب عليهما.

۲ جعل الطلاق الثلاث، ثلاثاً مع أنّه كان فى عصر الرسول و خلافة أبى بكر و سنتين من خلافته، واحدة.

۳ قطع سهم المؤَلّفة قلوبهم.

۴ إلغاء الحيعلة و هو قول «حىّ على خير العمل» من الأَذان «۲».

و غيرها.

و ليس الاجتهاد فيها مبنيّاً على القياس بل الاستحسان المطلق.

و قد ذكر الغزالى مواضع من اجتهادات الصحابة و حاول تطبيقها على القياس بجهد بالغ غير ناجح، لأَنّ أكثرها بعيد عن القياس.

الثانى: لم يكن هناك إجماع من الصحابة على العمل بالقياس، و لو كان هناك

---

(۱) المظفر: أُصول الفقه: ۲- ۱۷۲.

(۲) لاحظ للوقوف على تفصيل هذه الأُمور: كتاب «النص و الاجتهاد» للسيد شرف الدين، و كتاب «الاعتصام بالكتاب و السنّة» للمؤلّف، و غيرهما.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۴

شیء فإنّما هو کقضیة جزئیة لا تکون سنداً للقاعدة.

علی أنَّ قول الصحابی لیس بحجّة ما لم یعلم استناده إلی الرسول، فکیف یکون فعله حجّة؟ و ستوافیک نصوص من الصحابة و التابعین علی نفی القیاس.

قال ابن حزم: «أین وجدتم هذا الإجماع؟ و قد علمتم أنّ الصحابة أُلوف لا تحفظ الفتیا عنهم فی أشخاص المسائل إلّا عن مائة و نیّف و ثلاثین نفراً منهم سبعة مکثرون، و ثلاثة عشر نفساً متوسطون، و الباقون مقلّون جدّاً تروی عنهم المسألة و المسألتان حاشا المسائل التی تیقن إجماعهم علیها، کالصلوات و صوم رمضان فأین الإجماع علی القول؟ «۱».

۴ الاستدلال بدلیل العقل

استدلّ علی حجّیة القیاس بوجوه:

۱ إنّه سبحانه ما شرع حکماً إلّا لمصلحة، و أنّ مصالح العباد هی الغایة المقصودة من وراء تشریع الأحکام، فإذا تساوت الواقعة المسکوتُ عنها، بالواقعة المنصوص علیها، فی علّة الحکم التی هی مظنّة المصلحة، قضت الحکمة و العدالة أن تساویها فی الحکم تحقیقاً للمصلحة التی هی مقصود الشارع من التشریع، و لا یتّفق و عدل اللّه و حکمته أن یحرّم الخمر لإسکارها محافظة علی عقول عباده و یبیح نبیذاً آخر فیه خاصّیة الخمر و هی الإسکار، لأنّ مآلها المحافظة علی العقول من مسکر و ترکها عرضة للذهاب بمسکر آخر «۲».

و لا یخفی ما فی کلامه من المغالطة، فإنّ الکبری و هی أنّ أحکام الشرع

---

(۱) إبطال القیاس: ۱۹.

(۲) عبد الوهاب خلاف: مصادر التشریع الإسلامی: ۳۴ ۳۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۵

تابعة للمصالح و المفاسد أمر مسلّم، إنّما الکلام فی الوقوف علی مناط الحکم و علّته، و أمّا ما مثّله من قیاس النبیذ علی الخمر فهو خارج عن محلّ الکلام، لأنّا نعلم علماً قطعیاً واضحاً بأنّ مناط التحریم هو الإسکار، و لأجل ذلک جاءت فی روایات أئمّة أهل البیت: حرّم اللّه عزّ و جلّ الخمر بعینها و حرّم رسول اللّه المسکر من کلّ شارب فأجاز اللّه له ذلک «۱» و إنّما الکلام فی أنّ الظنّ بالعلّة هل یغنی عن مُرّ الحق شیئاً؟ و هل المظنون کونه علّة یکون علّة حقیقة أو أنّ هناک احتمالات أُخری قد مضی بیانها عند بیان استنباط العلّة؟

۲ إنّ نصوص القرآن و السنّة محدودة و متناهیة، و وقائع الناس و أقضیتهم غیر محدود و لا متناهیة، فلا یمکن أن تکون النصوص المتناهیة وحدها مصادر تشریعیة لما لا یتناهی.

و بعبارة أُخری القیاس هو المصدر التشریعی الذی یساید الوقائع المتجدّدة، و یکشف حکم الشریعة فیما یقع من الحوادث و یوفّق بین التشریع و المصالح «۲».

و لنا وقفة قصیرة مع هذا الدلیل:

أوّلًا: أنّ عدم إیفاء النصوص عند أهل السنّة بالإجابة علی جمیع الأسئلة المتکثّرة، لا یکون دلیلًا علی حجّیة القیاس، فربّما تکون الحجّة غیره، إذ غایة ما فی الباب أنّ عدم الوفاء یکون دلیلًا علی أنّ الشارع قد أحلّ العقدة بطریق ما، و أمّا أنّ هذا الطریق هو القیاس، فلا یکون دلیلًا علیه.

و ثانیاً: أنّ المستدلّ اتّخذ المدّعی دلیلًا و قال: و القیاس هو المصدر التشریعی الذی یساير الوقائع المتجدّدة، مع أنّ الکلام فی أنّ القیاس هل هو مصدر

---

(۱) الکافی: ۱- ۲۶۶.

(۲) مصادر التشریع الإسلامی: ۳۵، و انظر: المنخول من تعلیقات الأصول: ۳۵۹ و ۳۲۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۶

تشریعیّ حتی نأخذ به فی مسایرته مع الوقائع المتجدّدة أو لا؟ و مجرد کونه یساير الاحداث لا یکون دلیلًا علی کونه حجّة.

۳ القیاس یفید الظنّ بالحکم و هو یلازم الظنّ بالضرر فیجب دفعه.

قال الرازی: إنّ من ظنّ أنّ الحکم فی الأصل معلّل بکذا و علم أو ظنّ حصول ذلک الوصف فی الفرع، وجب أن یحصل له الظنّ بأنّ حکم الفرع مثل حکم الأصل و معه علم یقینی بأنّ مخالفة حکم اللّه تعالی سبب العقاب فتولد من ذلک الظن، و هذا العلم، ترک العمل به سبب للعقاب فثبت أنّ القیاس یفید ظن الضرر «۱».

یلاحظ علیه: أنّ الرازی خلط بین القاعدتین العقلیتین المحکمتین:

۱ قاعدة قبح العقاب بلا بیان.

۲ وجوب دفع الضرر المظنون بل المحتمل.

أمّا القاعدة الأولی فهی قاعدة محکمة دلّ العقل و النقل علی صحّتها أمّا العقل فواضح سواء أقلنا بالتحسین و التقبیح العقلیین أم لم نقل فانّ استقلال العقل بالقبح فی خصوص المقام شیء لا ینکر و أمّا النقل فیکفی قوله سبحانه ": وَ مٰا کُنّٰا مُعَذِّبِینَ حَتّٰی نَبْعَثَ رَسُولًا" «۲».

فإذا لم یرد فی واقعة دلیل شرعی علی الحرمة أو الوجوب یستقل العقل بقبح عقاب المکلّف إذا ارتکب حتی و لو ظن بأحد الحکمین و ذلک إمّا لَأنَّه لا یکون هناک ظنّ بالضرر أو یکون ظنّ به لکن لا یکون مثله واجب الاجتناب.

توضیحه: أنّه لو أُرید من الضرر، الضرر الأُخروی فهو مقطوع الانتفاء

---

(۱) الرازی: المحصول: ۲- ۲۸۸.

(۲) الاسراء: ۱۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۷

بحکم تقبیح العقل مثل ذلک العقاب و تأیید الشرع ففی مثل ذلک المورد لا یکون الظن بالحرمة أو الوجوب، ملازماً للظن بالضرر أبداً لعدم تمامیة الحجّة علی المکلّف.

و لو أُرید من الضرر، الضرر الدنیوی فهو و إن کان ملازماً للظنّ بالحکم غالباً نظراً إلی تبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد، لکنّه لیس بواجب الدفع إلّا إذا کان ضرراً عظیماً لا یتحمل ففی مثله یستقل العقل بدفعه.

و حصیلة الکلام: انّ القیاس لما لم تثبت حجّیته فالظن بالحکم لأجله، لا یلازم الظن بالضرر الأُخرویّ أبداً و أمّا الضرر الدنیوی فهو و إن کان یلازمه لکنّه غیر واجب الدفع غالباً إلّا ما ذکرناه.

فخرجنا بتلک النتیجة: انّ الظن الحاصل بالحکم لأجل القیاس الذی لم تثبت حجّیته لا یکون ملازماً للظن بالعقوبة و لا یکون داخلًا فی قاعدة «لزوم دفع الضرر المظنون».

و أمّا القاعدة الثانیة التی زعم الرازی انّ المقام من مصادیقها و جزئیاتها فموردها ما إذا قام الدلیل علی الحکم الکلی، و علی وجود

الموضوع له، فعندئذٍ يجب دفع الضرر بصورة الثلاث:

ألف- تارة يكون الضرر (العقاب) مقطوعاً كما إذا علم بأنّ الخمر حرام و انّ هذا المائع خمر.

ب- و أُخرى يكون الضرر مظنوناً، كما إذا علم بأنّ الخمر حرام و علم أنّ أحد الإناءين خمر، فشرب أحدهما لا كليهما مظنة للضرر الأُخروى.

ج- و ثالثة يكون الضرر (العقاب) مشكوكاً، كما إذا تردد الخمر بين أوان عشرة فشرب أحدها، محتمل للضرر.

فالضرر الأخروى بتمام صوره واجب الدفع للعلم بالكبرى، أعنى: الحكم

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۸

الكلى، و العلم بالموضوع معيناً أو مردداً بين إناءين أو أوانى كثيرة.

فاللازم على الفقيه تنقيح مصاديق القاعدتين حتى لا يخلط مواردهما، كما خلط الرازى.

القياس فى كلمات أئمّة أهل البيت (عليهم السلام):

۱- عن جعفر بن محمد (عليهما السلام) عن أبيه- عليه السّلام- أنّ علياً- عليه السّلام- قال: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره فى التباس، و من دان اللّه بالرأى لم يزل دهره فى ارتماس».

۲- كتب الامام الصادق- عليه السّلام- فى رسالة إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها و تعاهدها و العمل بها، و قد جاء فيها: «لم يكن لأَحد بعد محمّد- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أن يأخذ بهواه و لا رأيه و لا مقاييسه، ثمّ قال: و اتبعوا آثار رسول اللّه و سنته فخذوا بها و لا تتبعوا أهواءكم ورائكم فتضلوا».

۳- روى سماعة بن مهران عن أبى الحسن- عليه السّلام-: «ما لكم و للقياس، إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس».

۴- دخل أبو حنيفة على أبى عبد اللّه- عليه السّلام-، فقال له: «يا أبا حنيفة بلغنى أنّك تقيس ببب» قال: نعم، قال: «لا تقس فإنّ أوّل من قاس إبليس».

۵- عن أبى بصير قال: قلت لأَبى عبد اللّه- عليه السّلام-: ترد علينا أشياء ليس نعرفها فى كتاب اللّه و لا سنته فننظر فيها ببب فقال: «لا، أما إنّك إن أصبت لم تؤجر، و إن أخطأت كذبت على اللّه».

۶- عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأَبى الحسن الأَوّل- عليه السّلام-: بما أوحّد اللّه ببب فقال: «يا يونس لا تكونن مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، و من ترك أهل بيت نبيّه ضل، و من ترك كتاب اللّه و قول نبيّه كفر».

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۴۹

۷- عن المفضل بن عمر قال: سمعت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- يقول: «من شك أو ظنّ فأقام على أحدهما فقط حبط عمله، انّ حجّة اللّه هى الحجّة الواضحة».

۸- عن أبان بن تغلب، عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- قال: «انّ السنّة لا تقاس، أ لا ترى انّ المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان إنّ السنة إذا قيست محق الدين».

۹- عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى- عليه السّلام- عن القياس، فقال: «و ما لكم و للقياس، إنّ اللّه لا يسأل كيف أحلّ و كيف حرّم».

۱۰- عن أبى شيبة الخراسانى، قال: سمعت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- يقول: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، و إنّ دين اللّه لا يصاب بالمقاييس».

۱۱- عن محمد بن مسلم قال: كنت عند أبى عبد اللّه- عليه السّلام- بمنى إذ أقبل أبو حنيفة على حمار له فلما جلس قال: إنّى أُريد

أن أقایسک، فقال أبو عبد اللّه- علیه السّلام-: «لیس فی دین اللّه قیاس».

۱۲- عن زرارة بن أعین قال: قال لی أبو جعفر محمد بن علی- علیه السّلام-: «یا زرارة إیّاک و أصحاب القیاس فی الدین، فإنّهم ترکوا علم ما وکلوا به و تکلفوا ما قد کفوه، یتأولون الأَخبار، و یکذبون علی اللّه عزّ و جلّ، و کأنّی بالرجل منهم ینادی من بین یدیه فیجیب من خلفه، و ینادی من خلفه فیجیب من بین یدیه، قد تاهوا و تحیروا فی الأَرض و الدین».

۱۳- عن أبی عبد اللّه- علیه السّلام- قال: «لعن اللّه أصحاب القیاس، فإنّهم غیّروا کتاب اللّه و سنّة رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- اتّهموا الصادقین فی دین اللّه» «۱».

---

(۱) راجع الوسائل: ۱۸، الباب ۶ من أبواب صفات القاضی.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۰

القیاس فی کلمات الصحابة و التابعین

إنّ لفیفاً من الصحابة و التابعین ممن یؤخذ عنهم العلم قد خالفوا القیاس بحماس و ندّدوا به، و إلیک نزراً من کلماتهم لیعلم أنّ القیاس لم یکن أمراً متفقاً علیه بین أوساط الصحابة و التابعین: ۱- عن أبی الشعثاء عن ابن عباس، قال: کان أهل الجاهلیة یأکلون أشیاء و یترکون أشیاء تقذّراً، فبعث اللّه نبیّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و أنزل کتابه و أحل حلاله، و حرم حرامه، فما أحل فهو حلال، و ما حرم فهو حرام، و ما سکت عنه فهو عفو.

۲- عن الشعبی عن مسروق عن عبد اللّه بن مسعود انّه قال: لیس عام إلّا و الذی بعده شر منه، لا أقول عام أمطر من عام، و لا عام أخصب من عام، و لا- أمیر خیر من أمیر، و لکن ذهب خیارکم و علماؤکم، ثمّ یحدث قوم یقیسون الأُمور برأیهم فینهدم الإِسلام و ینثلم.

۳- عن جابر بن زید، قال: لقینی ابن عمر قال: یا جابر إنّک من فقهاء البصرة و ستستفتی، فلا تفتینَّ إلّا بکتاب ناطق أو سنّة ماضیة.

۴- عن زید بن عمیرة عن معاذ بن جبل، قال: تکون فتن یکثر فیها الملل و یفتح فیها القرآن حتی یقرأه الرجل و المرأة و الصغیر و الکبیر و المؤمن و المنافق، فیقرؤه الرجل فلا یتبع، فیقول: و اللّه لَاقرأنّه علانیة، فیقرؤه علانیة فلا یتبع، فیتخذ مسجداً و یبتدع کلاماً لیس من کتاب اللّه و لا من سنة رسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فإیّاکم و إیاه، فإنّها بدعة ضلالة، قالها ثلاث مرات.

هذا و قد ذکر ابن حزم أحادیث أُخری علی لسان الصحابة فی ذم القیاس أعرضنا عنها خوفاً من الإِطالة، و نقتصر علی سرد أسمائهم.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۱

أبو هریرة، سمرة بن جندب، عبد اللّه بن أبی أوفی، و معاویة «۱».

و کذلک صرح أئمة التابعین علی ذم القیاس و استنکاره و النهی عنه.

۱- عن داود بن أبی هند قال: سمعت محمد بن سیرین، یقول: القیاس شؤم و أوّل من قاس إبلیس فهلک، و إنّما عبدت الشمس و القمر بالمقاییس.

۲- قال ابن وهب: أخبرنی مسلم بن علی انّ شریحاً القاضی قال: إنّ السنة سبقت قیاسکم.

۳- عن المغیرة بن مقسم عن الشعبی، قال: السنّة لم توضع بالقیاس.

۴- و عن عامر الشعبی أیضاً: إنّما هلکتم حیث ترکتم الآثار و أخذتم بالمقاییس.

۵- عن جابر عن الشعبی عن مسروق قال: لا أقیس شیئاً بشیء قیل: لمَ ببب قال: أخشی أن تزل رجلی.

و کان یقول إیّاکم و القیاس و الرأی، فانّ الرأی قد یزل.

إلى غير ذلك من الروايات التى يطول بذكرها الكلام، و نكتفى هنا بسرد أسماء التابعين الذين نالوا من القياس: إياس بن معاوية، مالك بن أنس، وكيع بن الجراح، حماد بن أبى حنيفة، ابن شبرمة، مطر الوراق، عطاء بن أبى رباح، أبو سلمة بن عبد الرحمن «۲».

و بعد نقل هذه الطائفة الكبيرة من الأَحاديث من قبل أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)

---

(۱) أُنظر الاحكام فى أُصول الأحكام لابن حزم: ۶- ۵۰۸، ۵۱۱؛ اعلام الموقعين عن ربّ العالمين لابن قيم الجوزية: ۱- ۲۴۰ ۲۴۲، طبعة دار الكتاب العربى.

(۲) انظر الاحكام فى أُصول الأحكام لابن حزم: ۶- ۵۱۱ ۵۱۴؛ اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية: ۱- ۲۴۳ ۲۴۶؛ العدّة للشيخ الطوسى: ۲- ۶۸۸ ۶۹۰.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۵۲

و الصحابة و التابعين كيف يُدعى انّ الإِجماع قام على صحّة القياس و لم يخالفه أحد، بل انّ الإِجماع قام على نفى القياس.

و هذا يدل على أنّ هذا العنصر قد دخل حيّز التشريع الإِسلامى بموافقة بعض و مخالفة البعض الآخر له، و انّ ادّعاء الإِجماع فى مثل هذه المسألة أمر لا- يليق بمن تتبع كلمات الفقهاء فى هذا الصدد، و قد نقل ابن القيم كلمات الموافقين كما نقل كلمات المخالفين للقياس، و إن كان فى كثير من المباحث عيالًا على كتاب الاحكام لابن حزم الأَندلسىّ.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۵۳

مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه عند أهل السنّة ۲

الاستحسان

اشارة

الاستحسان من مصادر التشريع لدى المالكيّة، و قد روى عن الامام مالك أنّه قال: «الاستحسان تسعة أعشار العلم» خلافاً للشافعى حيث رفضه و قال: «من استحسن فقد شرّع» و ربما يُفصّل بين الاستحسان المبنىّ على الدليل، و الاستحسان المبنىّ على الهوى و الرأى، و مع كونه أصلًا معتبراً لدى المالكيّة و غيرهم، فلم يُعرَّف بوجه يكون مثل القياس، واضحَ المعالم، فإنّ الاستحسان ضد الاستقباح، و تعالى التشريع الإِسلامى أن يكون تابعاً لاستحسان إنسان أو استقباحه من دون أن يكون له رصيد من الشرع و العقل، و لا يصحّ الإِفتاء إلّا بما دلّ الدليل القطعى على حجّيته، و الاستحسان بما هو هو، ليس علماً و لم يدل دليل قطعى على حجّيته، كلّ ذلك يبعثنا إلى تحقيق مراد القائلين من كونه دليلًا فقهياً كسائر الأَدلّة، و اللازم هو الامعان فى موارد استعماله.

أقول:

مع ما عُرّف الاستحسان بتعاريف كثيرة، لكنّه يُطلق و يراد منه أحد المعانى الخمسة

الأَوّل: العمل بالرأى و الظن

قد يطلق الاستحسان و يراد منه العمل بالرأى فيما جعله الشارع موكولًا إلى

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۵۴

آرائنا، و يظهر هذا من السرخسىّ فى أُصول فقهه، كما فى مورد تمتيع المطلقة غير المدخول بها قال سبحانه "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَ مَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعاً بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى

الْمُحْسِنِينَ «"۱» و نظیره قوله سبحانه فی مورد رزق الوالدات و کسوتهنّ، قال سبحانه ": وَ عَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَ كِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ «"۲» فقد ترک الشارع تعیین کیفیة التمتیع و تقدیر المعروف بحسب الیسر و العسر إلی آرائنا «۳».

و هو یختلف حسب اختلاف الأزمنة و الأمکنة.

و الاستحسان بهذا المعنی، عمل بالظن فی موضوع من الموضوعات، کالعمل به فی سائر الموارد الذی جعل الظن فیه حجّة، فلو قام دلیل علی حجّیة مثل هذا الظن یُتمسک به و یقتصر علی مورده سواء استحسنه المجتهد أم لا، و إلّا فلا.

و تسمیة مثل هذا استحساناً أمر مورث للاشتباه.

الثانی: العدول عن قیاس إلی قیاس أقوی منه

و قد یطلق و یراد منه العدول عن مقتضی قیاس ظاهر إلی مقتضی قیاس أقوی منه، و هذا هو الذی نقله أبو الحسین البصری عن بعضهم، فقال: العدول عن موجب قیاس إلی قیاس أقوی منه «۴».

---

(۱) البقرة: ۲۳۶.

(۲) البقرة: ۲۳۳.

(۳) السرخسی: أُصول الفقه: ۲- ۲۰۰.

(۴) المعتمد: ۲- ۲۹۶.

الثالث: العدول عن مقتضی قیاس جلی إلی قیاس خفی

یطلق الاستحسان و یراد منه، هو العدول عن مقتضی القیاس الجلی إلی قیاس خفی «۱» و هذا هو الذی یظهر من الأصولی المعاصر الدکتور «و هبة الزحیلی» و غیره و الفرق بین التعریفین بعد اشتراکهما فی أن المعدول عنه و المعدول إلیه، قیاس هو انّ المعدول إلیه علی التعریف الثانی، هو القیاس الأقوی الأعم من أن یکون جلیاً أو خفیاً، بخلاف التعریف الثالث فإنّ المعدول إلیه قیاس خفیّ.

الرابع: العدول عن مقتضی القیاس بدلیل

قد یطلق و یراد منه هو العدول عن مقتضی القیاس بدلیل شرعی سواء أ کان المعدول إلیه قیاساً أم غیره نعم یشترط فی المعدول عنه کونه قیاساً.

و هذا هو الذی یظهر أیضاً من السرخسی فی أُصول فقهه قال: «هو الدلیل یکون معارضاً للقیاس الظاهر الذی تسبق إلیه الأوهام قبل إنعام التأمل فیه، و بعد إنعام التأمل فی حکم الحادث و أشباهه من الأصول یظهر انّ الدلیل الذی عارضه، فوقه فی القوة و انّ العمل به هو الواجب «۲».

و ظاهر هذا التعریف کما عرفت انّ العدول عن القیاس بدلیل شرعی هو الاستحسان، و علی ضوء هذا یختص الاستحسان بصورة العدول عن مقتضی القیاس فحسب لا مطلق الدلیل، فیشترط فی المعدول عنه أن یکون قیاساً دون المعدول إلیه، لإمکان أن یکون قیاساً أو دلیلًا غیر القیاس.

و هذا هو الظاهر من الکرخی أیضاً حیث عرفه بقوله: إثبات الحکم فی

(۱) الوجیز فی أُصول الفقه: ۸۶.

(۲) السرخسی: أُصول الفقه: ۲- ۲۰۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۶

صورة من الصور علی خلاف القیاس من نظائرها مع انّ القیاس یقتضی إثباته، بدلیل خاص لا یوجد فی غیرها «۱».

و لنذکر مثالین للعدول من قیاس إلی قیاس آخر من دون التزام بکون الثانی قیاساً أقوی أو قیاساً خفیّاً: ۱- إذا ضاع شیء تحت ید الصانع، فمقتضی القیاس هو عدم ضمانه إذا ضاع أو تلف لدیه من غیر تقصیر منه قیاساً علی ید المودع، و لکن روی عن الامام علی بن أبی طالب- علیه السّلام- و القاضی أبی أُمیة شریح بن الحارث الکندی بأنّهما یضمّنان الصنّاع، و ما هذا إلّا لأَنّ عدم تضمینهم ربما ینتهی إلی إهمالهم فی حفظ أموال الناس «۲».

و روی أنّ الامام الشافعی یذکر انّه قد ذهب شریح إلی تضمین القصّار فضمّن قصّاراً احترق بیته، فقال: تضمّننی و قد احترق بیتی، فقال شریح: أ رأیت لو احترق بیته کنت تترک له أجرک «۳».

و علی ضوء هذا المثال ربما یفسر الاستحسان: بترک القیاس و الأَخذ بما هو أرفق للناس.

أقول: المثال قابل للنقاش.

أوّلًا: لیس المورد من موارد القیاس، لَانّ قیاس الأَجیر، بالودعی قیاس مع الفارق، فإنّ الأَوّل یأخذ المال لصالحه بغیة أخذ الأُجرة لعمله، و هذا بخلاف الودعی فإنّه یأخذ المال لصالح صاحب المال، فقیاس الأَوّل بالثانی مع هذا الفارق، قیاس مع الفارق.

(۱) أبو الفتح البغدادی: الوصول إلی الأصول: ۲- ۳۲۱؛ الغزالی: المنخول: ۳۷۵، حیث قال: الصحیح فی ضبط الاستحسان ما ذکره الکرخی.

(۲) البیهقی: السنن الکبری: ۳- ۱۲۲.

(۳) البیهقی: السنن الکبری: ۳- ۱۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۷

ثانیاً: إذا کان المورد غیر صالح لإعمال القیاس لفقدان بعض شرائطه فیکون المرجع، الأَصلَ الاوّلی فی الأَموال، و لیس هو إلّا الاحترام و الضمان حتی یثبت خلافه لا الاستحسان «أعنی کون الضمان أرفق للناس، أو لئلا ینتهی إلی الإهمال فی أموال الناس».

فإذا أتلفه الأَجیر أو تلف عنده فمقتضی قوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «علی الید ما أخذت حتی تؤَدّی» هو الضمان ما لم یدل دلیل علی خلافه کما دلّ فی مورد الودعی حیث لیس لصاحب المال تغریم الودعی، نعم لصاحب المال إحلافه علی أنّ التلف لم یکن عن تعد أو تفریطٍ، و لذلک قالوا «لیس علی الأَمین إلّا الیمین».

۲- إذا وقف أرضاً زراعیة فهل یدخل فیه حقوق الری و المرور؟ قولان: أ- لا یدخل حقوق الریّ و المرور فی الوقف قیاساً علی البیع، فإنّ البیع، و الوقف یشترکان فی خروج المبیع عن ملک الواقف و البائع، فلا یدخل فی بیع الأَرض الزراعیة حقوق ریّها و صرفها و المرور إلیها بدون ذکرها، فکذلک فی وقفها، و هذا هو العدول عن مقتضی القیاس الظاهری.

ب- یدخل حقوق الری و المرور قیاساً علی الإِجارة بجامع انّ المقصود من کلّ منهما الانتفاع بریع العین لا تملُّک رقبتها، و فی إجارة الأَرض الزراعیة تدخل حقوق ریّها و صرفها و المرور إلیها بدون ذکرها، فکذلک فی وقفها، و هذا هو العدول عن مقتضی القیاس الظاهری إلی مقتضی القیاس الخفی و سموه بالاستحسان «۱».

أقول: إنّ دخول حقّ الری و المرور أو عدمه لا یبتنی علی قیاس الوقف بالبیع أو الإِجارة، بل هما مبنیان علی وجود الملازمة العرفیة

بین وقف الشیء و دخول حقوق ریها و المرور إلیها فیه أو عدمها، فلو قلنا بالملازمة العرفیة بین

---

(۱) عبد الوهاب خلّاف: مصادر التشریع الإسلامی: ۷۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۸

إخراج الشیء عن ملکه و إخراج ما یتوقف الانتفاع به علیه (کحقوق ریّها و صرفها و المرور إلیها علی نحو إذا بیعت الأَرض الزراعیة أو أوجرت أو أُوقفت یفهم منه نقل توابعها ممّا یتوقف الانتفاع بها علیها) فیدخل إلّا أن ینصَّ علی خلافه، و لو قلنا بعدم الملازمة و انّه لا یفهم من نقل الأَصل، نقل التوابع، فلا یدخل واحد، فعلی الأَوّل یکونُ الدخول هو مقتضی القاعدة حتی یثبت خلافه بخلاف الثانی، فإنّه یکون عدم الدخول هو المطابق لمقتضی القاعدة حتی یثبت خلافه.

و نظیر المقام توابع المبیع من اللجام و السرج و مفتاح الباب و غیرها، و بذلک تعرف انّه لا دور للقیاس فی حلّا لمسألتین خروجاً و عدمه، و إنّما یجب علی الفقیه أن یرکز علی الملازمة العرفیة بین النقلین و عدمها.

الخامس: العدول عن مقتضی الدلیل إلی ما یستحسنه المجتهد

قد یطلق الاستحسان و یراد منه العدول عن مقتضی الدلیل باستحسان المجتهد.

و هذا التعریف هو الظاهر من أکثر الأصولیین.

قال أبو الحسین البصری: الاستحسان هو ترک وجه من وجوه الاجتهاد غیر شامل شمول الألفاظ لوجه أقوی منه، و هو فی حکم الطاری علی الأَوّل «۱».

و هذا هو الظاهر أیضاً من عبد الوهاب خلّاف حیث قال: الاستحسان فی اصطلاح الأصولیین القائلین به هو العدول عن حکم اقتضاه دلیل شرعی فی واقعة إلی حکم آخر فیها لدلیل شرعی اقتضی هذا العدول و هذا الدلیل الشرعی المقتضی للعدول هو سند الاستحسان «۲».

---

(۱) المعتمد فی أُصول الفقه: ۲- ۲۹۶.

(۲) عبد الوهاب خلّاف: مصادر التشریع الإسلامی: ۷۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۵۹

و علی هذا فلا یشترط فی المعدول عنه کونه قیاساً، کما لا یشترط فی المعدول إلیه کونه مثله بل یتلخص الاستحسان فی العدول عن مضمون دلیل إلی دلیل آخر أقوی منه سواء أ کان المعدول عنه قیاساً أم لا أو أ کان المعدول إلیه قیاساً أقوی أم لا.

و لنذکر مثالین: أ- انّ مقتضی قوله سبحانه "": وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُمٰا «"۱» هو قطع ید السارق دون فرق بین عام الرخاء و المجاعة، و لکن نقل عن عمر عدم العمل به فی عام المجاعة.

ب- یقول سبحانه "": وَ الْوٰالِدٰاتُ یُرْضِعْنَ أَوْلاٰدَهُنَّ حَوْلَیْنِ کٰامِلَیْنِ لِمَنْ أَرٰادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضٰاعَةَ «"۲» و قد نقل عن الامام مالک إخراج الأُم الرفیعة المنزلة التی لیست من شأن مثلها أن ترضع ولدها، و علی هذا ینطبق تعریف الجرجانی: الاستحسان ترک القیاس و الأَخذ بما هو أرفق للناس «۳».

أقول: لا وجه للعدول عن إطلاق الآیة الشامل لعام المجاعة و الأُم الرفیعة المنزلة و غیرهما إلّا بدلیل، و یمکن أن یکون الدلیل انصراف الآیة عن الصورتین، و الانصراف یحدّد دلالة الدلیل و یُتّبع الدلیل فی غیر مورد الانصراف.

و لکن الذی یؤَاخذ علی هذا الاستعمال هو انّ تسمیة الانصراف و أشباهه ممّا یوجب العدول عن الدلیل الأَوّل بالاستحسان أمر غیر

صحيح.

و بعبارة أُخرى: إذا كان هنا دليل على العدول، و كان المورد يتمتع برصيد خاص، فما هو الوجه لاستعمال كلمة الاستحسان المريب، إذ من الواضح انّ استحسان شخص و استقباحه ما لم يعتمد على دليل، لا يعدّان من مصادر التشريع؟

---

(۱) المائدة: ۳۸.

(۲) البقرة: ۲۳۳.

(۳) التعريفات: ۱۳.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۶۰

و هنا نقطة جديرة بالإشارة و هى انّ الاختلاف فى تعريف الاستحسان الذى جعل من مصادر الفقه إلى هذا المستوى يعرب على انّه لم يمتلك مفهوماً واضحاً حتى عرّف بتعاريف مختلفة.

إنّ الاختلاف فى حجّية الاستحسان ناتج عن عدم دراسة مصادر التشريع حسب مراتبها، فإنّ تقديم دليل على دليل آخر سواء كانا قياسين أو غيرهما فرع وجود الملاك للتقديم حتى تقدم إحدى الحجّتين على الأُخرى بملاك و ليس استحسان المجتهد منه أبداً، و على القائلين بالاستحسان بالوجوه الأَربعة الأَخيرة أن يدرسوا ملاك تقدم الأَدلة بعضها على بعض.

مثلًا أن الخاص يقدم على العام، و المقيّد على المطلق، و النص على الظاهر المخالف، و أحكام كل عنوان ثانوى كالضرر و الحرج على أحكام كل عنوان أوّلى و غير ذلك فتقديم أىّ دليل على آخر يجب أن يكون داخلًا تحت أحد هذه الملاكات و أمثالها ممّا قرّر فى مبحث تعارض الأَدلّة و ترجيحها، لا تحت عنوان الاستحسان، و على هذا لو فسروا الاستحسان بمعنى تقدم أحد الدليلين على الدليل الآخر بملاك موجب له، لاتفقت الشيعة أيضاً معهم.

و ممّا يرشد إلى ذلك انّ الأُستاذ «أبو زهرة» يعرف القياس و يقسمه إلى قسمين: أحدهما: استحسان القياس، و الآخر: استحسان سبب معارضة القياس، و يمثل للقسم الأَوّل بقوله: أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر و هو القياس الاصطلاحى، و الثانى خفى يقتضى إلحاقها بأصل آخر فتسمى هنا استحساناً، مثل انّ المرأة عورة من قمة رأسها إلى قدميها، ثمّ أبيح النظر إلى بعض المواضع للحاجة، كرؤيَة الطبيب، فأعملت علة التيسير هنا فى هذا الموضع «۱».

---

(۱) أبو زهرة، أُصول الفقه: ۲۴۷- ۲۴۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۶۱

إنّ الأُستاذ و إن أصاب فى تقديم الدليل الثانى على الأَوّل و لكنّه لم يذكر وجهه، فانّ المقام داخل تحت العنوانات الثانوية فتقدم على أحكام العنوانات الأَوّلية فقوله سبحانه ": وَ مٰا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ «"۱» يدلّ على أنّ كلّ حكم حرجى مرفوع فى الإسلام و غير مشرّع فلو افترضنا انّ بدن المرأة عورة كله يجب عليها ستره، لكن هذا الحكم يختص بغير حالة الضرورة، و ذلك لتقدم أحكام العنوانات الثانوية كالضرورة و الاضطرار على العنوانات الأَوّلية، فقوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «رفع عن أُمّتى ما اضطروا إليه» دليل على إباحة الرؤيَة، فأى صلة لهذه المسألة بالاستحسان، و ما هذا إلّا لأَنّ القوم لم يقيّموا مصادر التشريع حسب مراتبها فأسموا مثل ذلك بالاستحسان.

و فى الختام نذكر بعض ما استدل به على حجّية الاستحسان

. الأَوّل: قوله سبحانه ": الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدٰاهُمُ اللّٰهُ وَ أُولٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبٰابِ «"۲».

الثانى: قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: ما رآه المسلمون حسناً فهو عند اللّه حسن «۳».

يلاحظ على الأَوّل: أنّه لا نزاع فى الكبرى و انّ عباد اللّه هم الذين يستمعون القول فيتّبعون ما هو الأَحسن، و لكن الكلام فى أنّ الإِفتاء بشىء ممّا لم يقم عليه دليل سوى استحسان المجتهد، هل هو اتّباع للَاحسن أو اتباع للهوى؟ و بعبارة أُخرى القرآن يدعو إلى اقتفاء القول الأَحسن و هو الذى أدعمه العقل الصريح و الشرع المبين، و أين هذا من الإِفتاء بشىء بمجرّد استحسان ذهن

---

(۱) الحج: ۷۸.

(۲) الزمر: ۱۸.

(۳) أبو الوليد الباجى: أحكام الفصول فى أحكام الأصول: ۶۸۸- ۶۸۹؛ ابن حزم: الاحكام: ۶- ۱۹۶- ۱۹۲.

المجتهد ورائه من دون أن يقوم عليه دليل قطعى من عقل أو شرع؟! نعم إذا كان الإِفتاء مستنداً إلى دليل شرعى فهو حجّة قطعية و لا حاجة فى جواز الإِفتاء إلى الاستدلال بالآية، بل يكفى دليل حجّيتها.

و منه يظهر انّ الحديث لا صلة له بالمقام، فإنّ المراد ما رآه المسلمون حسناً أى ما اتّفقت عليه عقولهم لا رأى واحد منهم.

بقى هنا أمر

: ربما يُمثّل للاستحسان بالموارد التالية و يدعى انّ النبى الأَعظم- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- أفتى فيها به دون الوحى و انّه كان يجتهد كسائر الناس: أ- نهى رسول اللّه عن بيع المعدوم، و رخّص فى السلم.

ب- نهى رسول اللّه عن بيع الرطب باليابس، و رخّص فى العرايا.

ج- نهى رسول اللّه عن أن يخضد شجر مكة و أن يختلى خلاها و رخص فى الإِذخر.

يلاحظ على المثال الأَوّل: أنّه لم يرد على لسان الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- قوله: «نهى رسول اللّه عن بيع المعدوم» و إنّما الوارد قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «لا بيع ما ليس عندك» «۱» و هو ناظر إلى بيع المبيع الشخصى الذى هو تحت يد الغير، فما لم يتملّكه البائع لا حق له فى بيعه، لعدم جواز بيع ما لا يملك، و أين هو من بيع السلم الذى هو بيع شىء فى الذمة، فلم يكن ما صدر عن الرسول بنحو الضابطة شاملًا لبيع السلم حتى يكون الثانى استثناء من الأَوّل و مبنيّاً على الاجتهاد و الاستحسان.

و منه يظهر حال المثال الثانى أعنى: «نهى رسول اللّه عن بيع الرطب

---

(۱) لاحظ بلوغ المرام: ۱۶۲، الحديث ۸۲۰.

باليابس».

فانّ نهى رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- إنّما كان منصبّاً على المجنىّ من الثمرة، فنهى عن بيع الرطب باليابس، لئلا يلزم الربا، و إليك نصّ الحديث: عن سعد بن أبى وقاص قال: سمعت رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- يسأل عن اشتراء الرطب بالتمر، فقال: «أ ينقص الرطب إذا يبس؟ قال: نعم، فنهى عن ذلك «۱».

و على ذلك فالنهى كان منصبّاً على البيع الشخصى، أى تبديل الرطب المعيّن بعين يابس، و على ضوء ذلك فلم يكن بيع العرايا داخلًا فى النهى حتى يحتاج إلى الترخيص و يكون مبنياً على الاستحسان.

و من ذلك يعلم انّ ما رواه زيد بن ثابت «انّ رسول اللّه رخص فى العرايا أن تباع بخرصها كيلًا» «۲» ليس بمعنى انّه كان ممنوعاً، ثمّ

رخصه رسول اللّه، بل بمعنی عدم تعلّق النهی به من بدء الأمر، بخلاف المجنیّ.

و أمّا الثالث فلأنّ استثناء الإذخر من اختلاء خلاه لیس بمعنی انّ النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) استثناه من تلقاء نفسه معتمداً علی الاستحسان، بل کان الحکم (لا یخضد شجر مکهٔ و لا یختلی خلاها) غیر شامل لِلاذخر فی الواقع إذ من المحتمل أنّ النبی کان مستعداً لبیان المخصص غیر انّ عمه العباس لما سبقه و قال: إلّا الإذخر، فأعقبه النبی و قال: إلّا الإذخر، فزُعم انّ النبی قاله اجتهاداً أو استحساناً، و ما ذکرناه و إن کان احتمالًا، لکنّه یکفی فی نقض الدلیل و إسقاطه عن الصلاحیهٔ.

و قد مرّ الکلام فیه أیضاً عند البحث فی اجتهاد النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- «۳».

---

(۱) بلوغ المرام: ۱۷۲، الحدیث ۸۶۵.

(۲) بلوغ المرام: ۱۷۳، الحدیث ۸۶۷.

(۳) لاحظ صفحهٔ ۱۲۳ من هذا الجزء.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۶۴

مصادر التشریع فیما لا نصّ فیه عند أهل السنّهٔ ۳

الاستصلاح أو المصالح المرسلهٔ

اشارهٔ

المصالح المرسلهٔ عبارهٔ «عن کلّ مصلحهٔ لم یرد فیها نصّ یدعو إلی اعتبارها، أو عدم اعتبارها، و لکن فی اعتبارها نفع أو دفع ضرر».

و هی من مصادر الفقه و الاستنباط عند المالکیهٔ و الحنابلهٔ، دون الحنفیهٔ و الشافعیهٔ، فقد ذهب الأوّلان إلی أنّ الاستصلاح طریق شرعی لاستنباط الحکم فیما لا نصّ فیه و لا إجماع، و انّ المصلحهٔ المطلقهٔ التی لا یوجد دلیل من الشرع یدل علی اعتبارها و لا علی إلغائها مصلحهٔ صالحهٔ لأن یبنی علیها الاستنباط.

و المعروف من الحنفیهٔ انّهم لا یأخذون بالاستصلاح، و کذا الشافعیهٔ، حتی روی عن الشافعی انّه قال: من استصلح فقد شرّع، کما انّ من استحسن فقد شرّع، و الاستصلاح کالاستحسان متابعهٔ الهوی.

و قد اعتبرها الامام مالک بشروط ثلاثهٔ: ۱- أن لا تنافی إطلاق أُصول الشرع، و لا دلیلًا من أدلّته.

۲- أن تکون ضروریهٔ للناس مفیدهٔ لهم، أو دافعهٔ ضرراً عنهم.

۳- أن لا تمسّ العبادات، لأنّ أغلبها لا یعقل لها معنی علی التفسیر.

و علی ذلک فالاستصلاح عبارهٔ عن تشریع حکم فی واقعهٔ لا نصّ فیها و لا

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۶۵

إجماع، بناء علی مراعاهٔ مصلحهٔ مرسلهٔ مطلقهٔ «۱».

و الفرق بین الأدلهٔ الثلاثهٔ واضح.

فالقیاس عبارهٔ عن استنباط حکم الفرع عن الأصل بحجّهٔ اشتراکهما فی العلّهٔ.

و الاستحسان عبارهٔ عن العدول عن مقتضی دلیل إلی دلیل آخر بوجه من الوجوه.

و أمّا الاستصلاح فهو عبارهٔ عن حیازهٔ المصلحهٔ المطلقهٔ فی مورد، لم یرد من الشارع دلیل لصیانتها و لا لِإلقائها.

إذا عرفت ما ذکرنا فاعلم أنّ الاستصلاح یتصوّر علی وجوه:

الأوّل: تقديم المصلحة على النصّ، و نبذ الآخر

إنّ الاستصلاح بهذا المعنى تشريع محرّم و تقدّم على اللّه و رسوله قال سبحانه ":يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّهِ وَ رَسُولِهِ" «۲» و الواجب على كلّ مسلم، التجنّب عن هذا القسم من الاستصلاح فمن يتوهم المصلحة فى سلب حق التطليق عن الزوج، أو منح الزوجة حق التطليق، لا يصحّ له التشريع، و لكن نجد مع الأسف رواج هذا الأسلوب بين الخلفاء حيث كانوا يقدّمون المصلحة على النص.

روى مسلم عن ابن عباس، قال: كان الطلاق على عهد رسول اللّه و أبى بكر و سنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قد

---

(۱) الدكتور أحمد شلبى: تاريخ التشريع الإسلامى: ۱۷۲- ۱۷۳.

(۲) الحجرات: ۱.

استعجلوا فى أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم.

۲- و روى عن ابن طاوس، عن أبيه: انّ أبا الصهباء قال لابن عباس: أ تعلم انّما كانت الثلاث تجعل واحدة على عهد النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و أبى بكر و ثلاثاً من خلافة عمر؟ فقال: نعم.

۳- و روى أيضاً: أنّ أبا الصهباء قال لابن عباس: هات من هناتك «۱» أ لم يكن الطلاق الثلاث على عهد رسول اللّه و أبى بكر واحدة؟ قال: قد كان ذلك، فلمّا كان فى عهد عمر تتابع الناس فى الطلاق فأجازه عليهم «۲».

هذه النصوص تدل بوضوح على أنّ عمل الخليفة لم ينطلق من الاجتهاد فيما لا نصّ فيه و لا أخذاً بروح القانون الذى يعبّر عنه بتنقيح المناط، و إنّما كان عمله من الاجتهاد تجاه النص و نبذ الدليل الشرعى و السير وراء رأيه.

و من هذا القبيل: نهى الخليفة عن متعة الحجّ، و متعة النساء، و الحيعلة فى الأذان، و غير ذلك.

الثانى: تقييد النصّ بالمصلحة

روى أنّه جاء رجل إلى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و قال: هلكت يا رسول اللّه، قال: «ما أهلكك؟».

قال: وقعت على امرأتى فى رمضان، فقال: «هل تجد ما تعتق رقبته؟» قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا، قال: «فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، ثمّ جلس فأُتى النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بعرق فيه تمر، فقال:

---

(۱) يقال فى فلان هنات: أى خصلات شر، و لا يقال ذلك فى الخير.

(۲) صحيح مسلم ۴، باب الطلاق ثلاثاً، الحديث ۳۱.

«تصدق بهذا» «۱».

و مقتضى إطلاق الحديث كفاية كلّ من الخصال فى مقام التكفير فالغنى المفطر، له أن يكفر بالعتق كما له التكفير بالأُخرى، و لكن ربما يقال بتعيّن الصيام على الغنى، لأنّه لا يكفّر ذنبه إلّا به، أى صوم شهرين متتابعين، لأنّه هو الرادع له عن العود إلى الإفطار لا الإطعام و لا عتق الرقبة، لعسر الأوّل و يسر الثانيين.

و لكنّه تشريع تجاه النص و الاستصلاح فى المقام، كالاستصلاح فى القسم الأوّل بدعة، غير انّه فى الأوّل بمعنى نبذ النص من رأسه و

فى المقام نبذ لإطلاقه.

إنّ هذا القسم من الاستصلاح ربما يعبر عنه بالأَخذ بروح القانون «۲» و هو بذل الجهد للوقوف على ملاك الحكم و مناطه الذى يقع التشريع وراءه و هو يكون أساساً لعملين: ۱- إسراء الحكم ممّا فيه النصّ إلى ما ليس فيه إذا كان حائزاً للمناط، و هنا تلتقى المصالح المرسلة مع القياس.

۲- تقييد إطلاق النص بالمناط و الاسترشاد بالمصلحة و الأَخذ بروح القانون لا بحرفيّته.

لكن تنقيح المناط فى كلا الموردين محظور جدّاً سواء كان أساساً للقياس، أو كان سبباً لتقييد الدليل، فإنّ عقول الناس أقصر من أن تحيط بالمصالح و المفاسد فيكون الاستصلاح فى كلا الموردين تشريعاً محرماً و باطلًا.

و على هذا الأَساس المنهار، منع الخليفة إعطاء المؤَلّفة قلوبهم فى أيّام خلافته قائلًا بأنّ مناط الحكم هو ضعف المسلمين و شوكة الكافرين فيصرف

---

(۱) بلوغ المرام: ۱۳۶ برقم الحديث ۶۹۵.

(۲) أحمد أمين: فجر الإسلام: ۲۳۸، نشر دار الكتاب.

شىء من الزكاة فيهم، لكى يستعان بهم على الكفار، و هو منتف الآن.

و بهذا، قيّد إطلاق الآية "إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللّهِ وَ اللّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ «"۱» و خصّصها بصورة الضعف.

و الاستصلاح بهذا المعنى، فوق ما يرومه الأُصوليون من أهل السنة و قد عرفت أنّ الامام مالكاً خصّ العمل به بما إذا توفّرت فيه الشروط الثلاثة التى منها أن لا تنافى إطلاق أُصول الشرع و لا دليلًا من أدلته.

فتلخص انّ الاستصلاح بالمعنى الأَوّل و المعنى الثانى بكلا قسميه خارج عمّا هو محط البحث لدى الأصوليين و إليك سائر الأَقسام.

الثالث: إنشاء الحكم فيما لا نصّ على وفق المصلحة

إذا كان الموضوع ممّا لا نصّ فيه و لكن أدركنا بعقولنا وجود مصلحة فيه و إن لم يرد من الشارع أمر بالأَخذ، و لا بالرفض، فتشريع الحكم الشرعى على وفقها هو الاستصلاح و لا مانع منه و يعلّله بعض المعاصرين بأنّ الحياة فى تطوّر مستمرّ، و مصالح الناس تتجدّد و تتغير فى كلّ زمن، فلو لم تشرع الاحكام المناسبة لتلك المصالح، لوقع الناس فى حرج، و تعطّلت مصالحهم فى كلّ الأَزمنة و الأَمكنة، و وقف التشريع عن مسايرة الزمن و مراعاة المصالح و التطوّرات، و هذا مصادم لمقصد التشريع فى مراعاة مصالح الناس و تحقيقها «۲».

يلاحظ عليه: أنّ لتشريع الحكم على وفق المصلحة صوراً: الأولى: تشريعه فى الأُمور العبادية التوقيفية، كتشريع الأَذان الثانى لصلاة

---

(۱) التوبة: ۶۰.

(۲) الزحيلى: الوجيز فى أُصول الفقه: ۹۴- و عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامى: ۱۰۰.

الجمعة لما كثر المسلمون و لم يكف الأَذان بين يدى الخطيب لِاعلامهم، فلا شكّ انّه تشريع محرّم و إدخال فى الدين ما لم يأذن به اللّه، مع توفّر طرق أُخرى لإعلام المصلين، من دون لزوم التشريع كما هو واضح.

الثانيـة: إذا كان أصل الحكم منصوصاً بوجه كلى، و لكن فوّضت كيفية العمل به و تحقيقه على صـعيد الحياة إلى الحاكم الشـرعى، و ذلـك مثـل مـا ذكروا من الأَمثلـة، كإنشـاء الـدواوين أو سـكّ النقود، و تكثير الجنود و غيرهـا فالمنصوص، هو حفظ بيضـة الإِسـلام، للحيلولة دون غلبة الكفار.

قال سـبحانه "": وَ أَعِـدُّوا لَهُمْ مَا اسْـتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبـاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّهِ وَ عَدُوَّكُمْ «"۱» و قوله- صـلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «الإِسلام يعلو و لا يعلى عليه» «۲».

فعنـد ذلـك فالحكم المنشأ على وفق المصـلحة ليس حكماً شـرعياً أوّلياً، و لا حكماً شـرعياً ثانوياً و إنّما هو حكم ولائى نابع من ولاية الحاكم على اجراء القانون المنصوص عليه على صـعيد الحياة وفقاً للمصالـح، و لذلك يدوم ما دام الحكم مقروناً بالمصـلحة، فإذا فقد الملاك ينتفى.

و الأَولى تسمية هذا النوع من الاحكام، بالمقررات، لتمييزها عن الأَحكام الشرعية المجعولة الصادرة من ناحية الشرع.

فلو أُريد كون الاستصلاح مبدأ لهذا النوع من الحكم، فهو صحيح لكن يبدو انّه غير مراد للقائلين بكونه من مبادى التشريع و مصادره.

الثالثـة: تشـريع الحكم حسب المصالـح و المفاسد العامة الذى اتفق عليه العقلاء، فلو افترضـنا انّ موضوعاً مسـتجداً لم يكن له نظير فى عصر النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-

---

(۱) الأَنفال: ۶۰.

(۲) الوسائل: الجزء ۱۷، الباب ۱ من أبواب موانع الإِرث، الحديث ۱۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۰

و الأَئمّة المعصومين (عليهم السـلام)، لكن وجد فيه مصلحة عامة للمسلمين أو مفسدة لهم، فالعقل يستقل بارتكاب الأولى و الاجتناب عن الثانية، فالعقل عندئذٍ لا يكون مشرِّعاً بل كاشفاً عن حكم شرعى دون أن يكون للمجتهد حقّ التشريع.

و ذلك كتعاطى المخدّرات فقد اتّفق العقلاء على ضـررها و إفسادها الجسم و الروح، فيكون الفعل كاشفاً عن حكم شرعى، للملازمة بين الحكمين و عندئذ تكون قاعدة الاستصلاح من شعب حجّية العقل.

و مثله التلقيـح الوقائى عنـد ظهور الأَمراض السارية كالجدرى، و الحصـبة و غيرهما فقد أصـبح من الأُمور التى لا يتردد فى صـلاحيتها ذوو الاختصاص.

الرابعة: إذا اسـتدعى العمل بالتشريع الإِسلامى حرجاً عاما أو مشقة للمجتمع الإِسلامى لأَجل ظروف و ملابسات مقطعية أو كان هناك تزاحم بين الحكمين الواقعيين، فللحـاكم الإِسـلامى رفع الحرج بتقـديم أحكـام العنوانات الثانويـة على أحكام العنوانات الأَوّليـة ما دام الحرج باقياً أو تقـديم الأَهم من الحكمين على المهم، و هـذا النوع من الاحكام ليست أوّلية، كوجوب الصـلاة و لا ثانوية كالتيمم عند فقدان الماء، بل قوانين خوّلها الشارع إلى الحاكم الشرعى لما يتمتع به من ولاية على الناس.

و على ضوء ما ذكرنا ليس للفقيه، تصحيح الاستصلاح على وجه الإِطلاق أو رفضه كذلك، بل لا بدّ من الإمعان فى صورة و أقسامه.

و الـذى تبين لى من إمعان النظر فى قاعدة الاستصـلاح انّ السـبب من وراء جعلها من مصادر التشـريع أُمور ثلاثة: الأَوّل: إهمال العقل كأحد مصادر التشريع بالمعنى الذى أشرنا إليه أعنى كونه كاشفاً عن التشريع الإلهى لا كونه مشرعاً بنفسه فى مجالات خاصّة، هذا

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۱

من جانب و من جانب آخر واجه الفقهاء مصلحة حقيقية عامة أى ما ليست مصلحة شخصية فرأوا أنّ حيازتها أمر لازم فاخترعوا قاعدة الاستصـلاح مع انّها فى هذا المورد من شـعب قاعدة حجّية العقل، فلو أضـفوا على العقل وصف الحجّية و اعتبروه من مصادر التشـريع لاستغنوا عن تلك القاعدة.

الثانی: عدم دراسة أحكام العنوانات الأوّلیة و الثانویة كأدلّة الضرر و الحرج فإنّ الأحكام الأوّلیة محددة بعدم استلزام إطلاقها الحرج و الضرر فإذا صارت موجبة لأحدهما یقدم حكمهما على الأحكام الأوّلیة.

و بذلك یستغنی الفقیه عن قاعدة الاستصلاح مع مالها من الانطباعات المختلفة.

و بما ذكرنا یعلم ما فی كلام الأُستاذ عبد الوهاب خلاف، حیث قال: إن الذین لا یحتجون بالمصلحة المرسلة إطلاقاً لا فیما لا نصّ علی حكمه و لا فیما ورد نص بحكمه قد سدوا باباً من أبواب الیسر و رفع الحرج فی التشریع و أظهروا الشریعة قاصرة عن مصالح الناس و عن مسایرة التطورات «۱».

و لنا معه وقفة قصیرة و هی انّ الذین قالوا بحجّیة حكم العقل فیما له مجال القضاء فیه، قد فتحوا باباً من أبواب الیسر فیما لا نصّ علی حكمه و من وقف علی مكانة أحكام العنوانات الثانویة إلی أحكام العنوانات الأوّلیة فقد رفع الحرج فی التشریع.

الثالث: انّ كلّ من كتب حول قاعدتی الاستصلاح و سد الذرائع لم یفرق بین الأحكام الشرعیة و الأحكام الولائیة الحكومیة، فانّ الطائفة الأُولی أحكام شرعیة جاء بها النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- لتبقی خالدة إلی یوم القیامة، و أمّا الطائفة الثانیة

---

(۱) عبد الوهاب خلاف، مصادر التشریع الإسلامی: ۱۰۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۷۲

فإنّما هی أحكام مؤقتة أو مقررات یضعها الحاكم الإسلامی لرفع المشاكل العالقة فی حیاة المجتمع الإسلامی.

و منه یتضح انّ ما مثلوا به لقاعدة الاستصلاح فإنّما هو فی الواقع من صلاحیات الحاكم الشرعی، فمثلًا عدوا الأمثلة التالیة من مصادیق تلك القاعدة.

أ- إنشاء الدواوین.

ب- سكّ النقود.

ج- فرض الامام العادل علی الأغنیاء من المال ما لا بدّ منه كتكثیر الجند و اعداد السلاح و حمایة البلاد.

د.

سجن المتهم كی لا یفر.

إلی غیر ذلك ممّا یعد من صلاحیات الحاكم الشرعی التی خوّلت إلیه بغیة تنظیم أُمور المجتمع فی اطار الاحكام الأوّلیة و الثانویة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۷۳

مصادر التشریع فیما لا نصّ فیه عند أهل السنّة ۴

سدّ الذرائع

اشارة

الذریعة بمعنی الوسیلة، و الذرائع جمعها، و هی من الأصول المعتبرة لدی المالكیة و الحنابلة.

و قد عُرّف بتعاریف منها: «العمل الذی یعدّ حلالًا فی الشرع، لكن الفاعل یتوصل به إلی فعل محظور».

أو: التذرّع بفعل جائز إلی عمل غیر جائز.

إلی غیر ذلك من التعاریف التی جمعها محمد هاشم البرهانی فی كتابه «سد الذرائع فی الشریعة الإسلامیة» «۱».

و یوضحها الشاطبی بالمثال التالی: إذا اشتری شخص غنماً من رجل بعشرة إلی أجل، ثمّ باعها منه بثمانیة نقداً، فقد صار مآل هذا

العمل مقدمة لا كل الربا، لأنّ المشترى أخذ ثمانية و دفع عشرة عند حلول الأجل.

فالقائل بسد الذرائع يمنع البيع الأوّل تجنّباً عن الربا «۲».

---

(۱) انظر ص ۷۴.

(۲) الشاطبى: الموافقات: ۴- ۱۱۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۴

يقول ابن قيم الجوزية فى تقرير القاعدة: فإذا حرّم الربُّ تعالى شيئاً، و له طرق و وسائل تُفضى إليه، فإنّه يحرّمها و يمنع منها تحقيقاً لتحريمه و تثبيتاً له، و منعاً أن يقرب حماه، و لو أباح الوسائل و الذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، و إغراءً للنفوس به، و حكمته تعالى و علمه يأبى ذلك كلّ الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك، فإنّ أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثمّ أباح لهم الطرق و الأسباب و الذرائع الموصلة إليه لعدّ متناقضاً، و لحصل من رعيته و جنده ضدّ مقصوده، و كذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق و الذرائع الموصلة إليه، و إلّا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التى هى فى أعلى درجات الحكمة و المصلحة و الكمال، و من تأمل مصادرها و مواردها علم أنّ اللّه تعالى و رسوله سدّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرّمها و نهى عنها.

ثمّ استدل بوجوه كثيرة على إثبات تلك القاعدة بلغت تسعة و تسعين وجهاً «۱» فمن أراد فليرجع إليها «۲».

و قد أكثر الامام مالك العمل بهذه القاعدة حتى انّه أفتى لمن رأى هلال شوال وحده أن لا يفطر لئلا تقع ذريعة إلى إفطار الفسّاق، محتجين بما احتج به.

و لكن كان فى وسع مالك أن يجوِّز له الإفطار عملًا بقول الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- «صوموا عند الرؤيَة و أفطروا عند الرؤية» «۳» و فى الوقت نفسه يمنعه عن التظاهر به، و يجمع بين القاعدتين.

---

(۱) إعلام الموقعين: ۳- ۱۴۷.

(۲) إعلام الموقعين: ۱۷۱۳- ۱۴۹.

(۳) بلوغ المرام: برقم ۲۷۱ باختلاف يسير.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۵

أدلّة القاعدة

اشارة

و قد استدلوا على القاعدة بالكتاب و السنّة و الإجماع:

الاستدلال بالكتاب

۱- آية النهى عن سب الآلهة

قال سبحانه ": وَ لا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّهِ فَيَسُبُّوا اللّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ «"۱».

"و قد نهی سبحانه عن سب آلهة المشرکین لئلا یقع ذریعة لسبّه سبحانه بغیر علم.

۲- آیة النهی عن القول ب «راعنا»

قال سبحانه ":یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقُولُوا راعِنا وَ قُولُوا انْظُرْنا وَ اسْمَعُوا وَ لِلْکافِرِینَ عَذابٌ أَلِیمٌ «"۲».

و إنّما مُنعوا من مخاطبة الرسول بقولهم: «راعنا» لئلا یکون ذریعة لاستعمال الیهود إیّاه شتیمة له علی ما ذکره المفسرون.

قال الزمخشری فی تفسیر الآیة: کان المسلمون یقولون لرسول اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) إذا ألقی إلیهم شیئاً من العلم «راعنا» یا رسول اللّه، أی راقبنا و انتظرنا و تأنّی بنا حتی نفهمه و نحفظه، و کانت للیهود کلمة یتسابون بها عبرانیة أو سریانیة، فلما سمعوا بقول المؤمنین «راعنا» افترصوه و خاطبوا به الرسول، و هم یعنون به تلک المسبَّة، فنُهی المؤمنون عنها و أمروا بما هو فی معناه و هو انظرنا.

---

(۱) الانعام: ۱۰۸.

(۲) البقرة: ۱۰۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۷۶

۳- آیة النهی عن حیازة الحیتان

قال سبحانه ": وَ سْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْیَةِ الَّتِی کانَتْ حاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ یَعْدُونَ فِی السَّبْتِ إِذْ تَأْتِیهِمْ حِیتانُهُمْ یَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَ یَوْمَ لا یَسْبِتُونَ لا تَأْتِیهِمْ کَذلِکَ نَبْلُوهُمْ بِما کانُوا یَفْسُقُونَ «"۱».

نهاهم عن حیازة الحیتان یوم السبت لئلّا تقع ذریعة للاصطیاد.

۴- آیة النهی عن التقرب من الشجرة

قال سبحانه ": وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظّالِمِینَ «"*۲».

نهاهم عن التقرب، لأنّها ذریعة للأکل.

الاستدلال بالسنّة

قد استدلوا وراء الکتاب بما ورد فی السنّة أوضحها: ما رواه معاذ بن جبل قال: کنت ردیف رسول اللّه علی حمار یقال له عفیر قال: فقال: «یا معاذ تدری ما حقّ اللّه علی العباد، و ما حقّ العباد علی اللّه؟» قلت: اللّه و رسوله أعلم، قال: «فانّ حقّ اللّه علی العباد أن یعبدوا اللّه، و لا یشرکوا به شیئاً، و حقّ العباد علی اللّه عزّ و جلّ أن لا یعذب من لا یشرک به شیئاً، قال: قلت یا رسول اللّه: أ فلا أبشر الناس؟ قال: «لا تبشرهم فیتکلوا» «۳».

الاستدلال بالإجماع

اتّفقوا على النهى عن إلقاء السم فى أطعمة المسلمين المبذولة للتناول، بحيث يعلم أو يظن انّهم يأكلونها فيهلكون، و المنع عن حفر بئر خلف باب الدار فى الظلام الدامس لئلا يقع فيها الداخل.

---

(۱) الأَعراف: ۱۶۳.

(۲) البقرة: ۲۵.

(۳) مسلم: الصحيح، شرح النووى: ۱- ۲۳۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۷

أقول:

يقع الكلام فى مقامين

اشارة

: الأَوّل: تحليل القاعدة و تبيين مكانتها فى علم الأصول.

الثانى: دراسة الأَمثلة الّتى فرّعوها عليها.

۱- مكانة القاعدة فى علم الأصول

اشارة

انّ قاعدة سدّ الذرائع ليست قاعدة مستقلة و إنّما ترجع لإحدى القاعدتين: الأولى: وجود الملازمة بين حرمة الشىء و حرمة مقدمته (سد الذرائع).

فمغزى القاعدة عبارة عن أنّه إذا حُرِّم الشىء، حرِّمت مقدماته و ذرائعه التى يتوصل الإِنسان بها، و هى مطروحة فى كتب الأصول، فمنهم من حرّم مطلقَ المقدمة، و منهم من حرّم المقدمة الموصلة، و منهم من حرّم الجزء الأَخير من المقدمة بمعنى العلّة التامة التى لا تنفك عن ذيها، و الأَخير هو المتعيّن، لانّ قبح الذريعة أو ممنوعيتها لأَجل كونها وسيلة للوصول إلى الحرام، فلا توصف بالحرام إلّا إذا كانت موصلة لا غير، و لا يتحقق الإيصال إلّا بالجزء الأَخير الذى يلازم وجود المبغوض.

و على ضوء ذلك فلا يصحّ لنا الحكم بحرمة كلّ مقدمة للعمل المحظور، إلّا إذا انتهى إلى الجزء الأَخير من المقدمة الذى لا ينفك عن المحظور.

و إلى ذلك يرجع النهى عن حيازة الحيتان يوم السبت، أو النهى عن التقرب من الشجرة.

الثانية: الإعانة على الإثم التى أفتى الفقهاء على حرمتها، مستدلين بقوله سبحانه ": وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ «"۱».

بناءً على انّ التعاون يعمّ الإِعانة الجماعية و الفرديّة، و من هذا القبيل سبّ آلهة المشركين الذى يثير حفيظتهم إلى سبّ اللّه سبحانه، أو خطاب النبى بقولهم: «راعنا» و الذى يحرك الآخرين

---

(۱) المائدة: ۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۸

لاستعماله فى هتك حرمة النبى، فليس لنا أصل باسم سدّ الذرائع، و إنّما مرجعه إلى إحدى القاعدتين.

مناقشة حديث معاذ

بقى الكلام فى الحديث الذى نقلناه عن معاذ، و لنا معه وقفة قصيرة.

أ- انّ ما نقله عن النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- من حقّ العباد على اللّه و أمره بكتمانه، فقد جاء فى الذكر الحكيم و لم يكتمه سبحانه حيث قال ": إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ «"*۱» قوله سبحانه ": قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ «"۲» و قوله تعالى ": وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ «۳» حالة كونهم ظالمين و عاصين، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على غفرانه سبحانه لذنوب عباده.

ب- لو صحّ الحديث، فقد أمر النبى معاذاً بالكتمان، فلما ذا أفشى سره و ارتكب الحرام مع انّه كسائر الصحابة عدل؟

۲- دراسة بعض الفروع المبنية عليها

ذكر بعض الكتّاب المعاصرين تطبيقات عملية لهذه القاعدة نسرد بعضها: ۱- الاجتهاد لاستنباط أحكام الوقائع أمر مقرر مشروع، لكنَّ فى الاجتهاد الفردى فى هذه الأيّام مفسدة ينبغى التحرّز عنها و سدّ أبوابها بأن تؤلف مجالس تَضُم كبارَ العلماء المختصين فى مختلف علوم الشريعة و أبوابها و يسند إليها أمر الاجتهاد.

---

(۱) النساء: ۴۸.

(۲) الزمر: ۵۳.

(۳) الرعد: ۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۷۹

أقول: إنّ الحقيقة بنت البحث، و الاختلاف إذا نشأ عن نيّة صادقة يؤدى إلى نضج العلم و تكامله، و لذلك يُعدّ الاجتهاد الجَماعى أوثقَ و أقوى، و لكن إذا بلغ الرجل مبلغَ الاجتهاد، فمنعه عن الاجتهاد و العمل برأيه و الإفتاء به، أمر بالمنكر و صدّ عن العمل بالواجب.

۲- ترجمة القرآن إلى اللغات الأَجنبية فزعم القائل عدم جوازه سدّاً لذريعة التبديل و التغيير و التحريف.

مضافاً إلى أنّ اللغات الأَجنبية لا تسع لمعانى القرآن العميقة و الدقيقة.

يلاحظ عليه: لا شكّ انّ ترجمة القرآن بأىّ لغة كانت لا تواكب معانى القرآن العميقة، و هذا أمر ليس بحاجة إلى برهنة، و لكن الحيلولة بين القرآن و ترجمته، يوجب سدَّ باب المعرفة للأُمم التى لا تجيد اللغة العربية، فإذا أقرّ المترجم فى مقدمة ترجمته بما ذكرناه و انّ ترجمته اقتباس ممّا جاء فى الذكر الحكيم فعندها سترتفع المفسدة، فتكون الترجمة ذات مصلحة خالية من المفسدة.

ثمّ إنّ النص القرآنى محفوظ بين المسلمين فهو المرجع الأَصيل دون الترجمة.

۳- تدخل الدولة فى أيّام الازمات و الحروب لتحديد الأسعار، و الأُجور و الخدمات و تنظيم الحياة العامة على نحو معين لحماية الضعفاء من أرباب الجشع و الطمع على أن يتجاوز حدّ الضرورة.

أقول: المراد من مصادر التشريع، ما يقع فى طريق استنباط الأَحكام الشرعية التى أمر النبى بابلاغها، للناس و هى أحكام ثابتة عبر الاجيال و القرون.

و أمّا جواز تحديد الأسعار، فليس من الأحكام الشرعية بالمعنى المتقدّم، بل هو حكم حكومى، يعدّ من حقوق الحاكم و اختياره، فلو مسّت الحاجة إلى التسعير قام به، و إلّا ترك الناس و الأَجناس بحالها، فعدّ سدّ الذرائع من مصادر التشريع، و استنتاج جواز تحديد الأَسعار منه واقع فى غير محلّه.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۰

مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه عند أهل السنّة ۵

الحيل (فتح الذرائع)

اشارة

إنّ فتح الذرائع من أُصول الحنفية كما أنّ سدّ الذرائع من أُصول المالكية، و يسمّى الأَوّل بالمخارج من المضايق، و التحيّل على إسقاط حكم شرعى، أو قلبه إلى حكم آخر.

و قد صارت هذه القاعدة مثاراً للنزاع و سبباً للطعن بالحنفية، حيث إنّ التحيّل لإبطال المقاصد الشرعية لأَجل أحد أمرين: إمّا نفى الحكمة المقصودة من الأَحكام الشرعية حتى يصير المكلّف ناظراً إلى الصور، و الألفاظ لا إلى المقاصد و الأَغراض.

و أمّا الاجتراء على إبطال الحكمة الشرعية بما يُرضى العامة، و هذه نزعة إسرائيلية معروفة تشهد بها آية السبت فى سؤر مختلفة «۱».

إنّ ذهاب الحنفية إلى هذه القاعدة أثار حفيظة الآخرين، ممّا حدا بالبخارى

---

(۱) ذكر أهل السبت فى خمسة مواضع من القرآن: البقرة- ۶۵ ۶۶، النساء- ۱۵۴- ۱۵۵، الأَعراف- ۱۶۳، النحل- ۱۲۴، و قد جاء لعنهم فى سورة النساء- ۴۷ قال سبحانه: (أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحابَ السَّبْتِ).

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۱

أن يعقد باباً خاصّاً للرد على القاعدة معبّراً عن أبى حنيفة، بقوله: «قال بعض الناس» و إليك الباب و ما فيه: «باب» إذا غصب جارية فزعم أنّها ماتت، فقُضى بقيمة الجارية الميتة، ثمّ وجدها صاحبها فهى له و يرد القيمة، و لا تكون القيمة ثمناً ثمّ أضاف البخارى قائلًا: و قال بعض الناس: الجارية للغاصب لأَخذه القيمة، ثمّ أخذ البخارى بالردّ عليه بقوله: «و فى هذا احتيال لمن اشتهى جارية رجل لا يبيعها فغصبها و اعتلّ بأنّها ماتت حتى يأخذ ربُّها قيمتها، فيطيب للغاصب جارية غيره، قال النبىّ- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «أموالكم عليكم حرام، و لكلّ غادر لواء يوم القيامة» «۱».

و من أكثر الناس ردّاً للحيل الحنابلة، ثمّ المالكية، لأَنّهم يقولون بسدِّ الذرائع، و هو أصل مناقض للحيل تمام المناقضة.

يقول ابن قيم الجوزيّة: إنّ هؤلاء المحتالين الذين يُفتون بالحيل التى هى كفر أو حرام، ليسوا مقتدين بمذهب أحد من الأَئمّة، و انّ الأَئمّة أعلم باللّه و رسوله و دينه و أتقى له من أن يفتوا بهذه الحيل «۲» فقد قال أبو داود فى مسائله: سمعتُ أحمد و ذكر أصحاب الحيل يحتالون لنقض سنن رسول اللّه، و قال فى رواية أبى الحارث الصانع: هذه هى الحيل التى وضعوها، عَمِدوا إلى السنن و احتالوا لنقضها.

و الشىء الذى قيل لهم انّه حرام احتالوا فيه حتى أحلُّوه، قالوا: الرهن لا يحلّ أن يستعمل، ثمّ قالوا: يحتال له حتى يستعمل فكيف يحل بحيلة ما حرم اللّه

---

(۱) البخارى: الصحيح: ۹- ۳۲، كتاب الإكراه.

(۲) لا یخفی ما فی کلامه من المبالغة فإنّ الحنفیة و علی رأسهم أبو حنیفة قد ابتدع تلک القاعدة، فکیف نزّهه عنها؟.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۸۲

و رسوله؟ و قال- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لعن اللّه الیهود حرّمت علیهم الشحوم، فأذابوها، فباعوها، و أکلوا أثمانها، أذابوها حتی أزالوا عنها اسم الشحم» «۱».

و لمّا کان ابن القیم من المتعصبین للمذهب الحنبلی خصّص الجزء الثالث و قسماً من الرابع فی القاعدتین، فاستدل علی قاعدة سد الذرائع بتسعة و تسعین وجهاً «۲».

کما بسط الکلام فی قاعدة الحیل، و استوعب قسماً کبیراً من الجزء الثالث و قسماً من الجزء الرابع فخصص ۳۶۱ صفحة لإبطال هذه القاعدة، و ضرب أمثلة کثیرة لها ناهزت ۱۱۶ مثالًا.

و قد استدل المثبتون لها بالکتاب و السنّة

الاستدلال بالکتاب

۱- قوله سبحانه ": وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَ لا تَحْنَثْ إِنّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوّابٌ «"۳»

. روی المفسرون أنّ أیّوب قد حلف علی ضرب امرأته بمائة سوط، فأمره سبحانه أن یجمع مائة من شماریخ «۴» و یجعلها ضِغثاً، و یضربها مرة واحدة، و کأنّه ضربها مائة سوط، فذلک تحلة أیمانه.

---

(۱) ابن قیم الجوزیة: اعلام الموقعین: ۳- ۱۹۱.

(۲) اعلام الموقعین: ۳ ۱۷۱- ۱۴۷.

(۳) سورة ص: ۴۴.

(۴) جمع الشمراخ غصن دقیق ینبت فی أعلی الغصن الغلیظ.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۸۳

یلاحظ علیه: أنّ الاستدلال بالآیة غیر صحیح، لاحتمال أن یکون ذلک الحکم تخفیفاً من اللّه سبحانه فی حقّ أیّوب لمّا صبر طیلة سنین متمادیة حتی وصفه اللّه سبحانه بقوله ": إِنّا وَجَدْناهُ صابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ "فهذا النوع من التخفیف کان جزاءً له علی صبره، و تخفیفاً عن امرأته و رحمة بها.

و لو کان هذا الحکم عاما لما خفی علی أیوب- علیه السّلام- و هو نبی من أنبیائه سبحانه وسع اللّه صدره بالعلم.

و ما ربما یقال من أنّ الخصوصیة لا تثبت إلّا بدلیل «۱»، و إن کان صحیحاً و لکن الدلیل هو التعلیل الوارد فی الآیة.

۲- و قوله سبحانه ": وَ قالَ لِفِتْیانِهِ اجْعَلُوا بِضاعَتَهُمْ فِی رِحالِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَعْرِفُونَها إِذَا انْقَلَبُوا إِلی أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُونَ «"۲»

. حیث جعل یوسف- علیه السّلام- صواعه فی رحل أخیه لیتوصل بذلک إلی أخذه و کید إخوته «۳».

یلاحظ علیه: أنّ یوسف- علیه السّلام- توصّل بالحلال إلی الحلال، و هو أخذ الأخ و لم یکن غیر راض بذلک فی الواقع کما و لم یکن قصده بذلک إیذاء إخوته و لا إیذاء أبیه.

أمّا الأوّل فواضح إذ لو كان قاصداً ذلك لعاقبهم بغير هذا الأسلوب و أمّا الثانى فلأنّ الوالد كان واقفاً على أنّ أخا يوسف سيحاصر، حيث قال لهم:

---

(۱) الحجوى الثعالبى: الفكر السامى فى تاريخ الفقه الإسلامى: ۲- ۴۹۱.

(۲) يوسف: ۶۲.

(۳) اعلام الموقعين: ۳- ۲۲۴.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۴

"قالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتّى تُؤْتُونِ مَوْثِقاً مِنَ اللّهِ لَتَأْتُنَّنِى بِهِ إِلّا أَنْ يُحاطَ بِكُمْ «"۱».

و الظاهر من الكتاب العزيز أنّ يوسف قام بذلك بأمر من اللّه سبحانه حيث قال ": كَذلِكَ كِدْنا لِيُوسُفَ ما كانَ لِيَأْخُذَ أَخاهُ فِى دِينِ الْمَلِكِ إِلّا أَنْ يَشاءَ اللّهُ «"۲» أمره سبحانه بذلك ليبلغ الكتاب أجله و يتم البلاء الذى أحاط بيعقوب و يوسف و تبلغ حكمة اللّه تعالى التى قضاها لهم نهايتها.

الاستدلال بالسنّة

استدلّوا من السنّة بما رواه البخارى، عن أبى هريرة، و أبى سعيد الخدرى، أنّ رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- استعمل رجلًا على خيبر، فجاءه بتمر جنيب، فقال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: أ كلّ تمر خيبر هكذا؟» قال: لا و اللّه يا رسول اللّه ص انّا لنأخذ الصاعَ من هذا، بالصاعين، و الصاعين بالثلاثة، فقال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: «لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثمَّ ابتع بالدراهم جنيباً» «۳».

و الجمع نوع من تمر خيبر ردىء، و الجنيب نوع جيد، و لم يفصّل بين أن يكون البيع من رجلين أو رجل واحد.

و سيوافيك الكلام عنها فانتظر.

---

(۱) يوسف: ۶۶.

(۲) يوسف: ۷۶.

(۳) اعلام الموقعين: ۳- ۲۰۲، لاحظ بلوغ المرام برقم ۸۵۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۵

القول الحاسم فى فتح الذرائع (الحيل)

انّ الموافق و المخالف لفتح الذرائع قد أطنبوا الكلام فى المقام، و كلّ تمسك بوجوه من الأمثلة الفقهية، فلنذكر ما يحسم الموقف و يزيل الخلاف فنقول: إنّ الحيل التى يثبت بها على أقسام: ۱- أن يكون التوصل بالوسيلة منصوصاً فى الكتاب و السنة، و ليس المكلّف هو الذى يتحيّلها بل أنّ الشارع هو الذى جعلها سبباً للخروج عن المضايق، نظير تجويز السفر فى شهر رمضان لغاية الإفطار، قال سبحانه ": فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ" «۱».

فَخيَّر المكلّف بين البقاء فى بلده فيصوم، و الخروج عنه فيفطر، فالخروج عن ضيق الصوم بالسفر ممّا أرشده إليه الشارع.

و ليس بايعاز من المكلّف نفسه.

و نظير تجويز نكاح المطلقة ثلاثاً بعد التحليل، إذ من المعلوم انّه من طلّق زوجته ثلاثاً حرمت عليه أبداً قال سبحانه ": فَإِنْ طَلَّقَها فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ "و فى الوقت نفسه فانّ الشارع قد أرشده إلى الخروج من هذا المازق بقوله ": حَتّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا إِنْ ظَنّا أَنْ يُقِيما حُدُودَ اللّهِ «"۲».

---

(۱) البقرة: ۱۸۵.

(۲) البقرة: ۲۳۰.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۶

فلا- أظن فقيهاً من الحنابلة و المالكية يرى مثل هذا التحيّل أمراً قبيحاً، أو على خلاف المصلحة، فإنّ معنى ذلك هو رفض التشريع الإلهى، بل يمكن أن يقال: انّ هذا القسم خارج عن محلّ الكلام، لاختلاف موضوعى الحكمين، فقد وجب الصوم على الحاضر، و الإفطار على المسافر، و مثله المطلقة ثلاثاً، إن تزوجت بعده و طُلقت.

۲- إذا كان هناك أمر واحد له طريقان، أحلّ الشارع أحدهما و حرّم الآخر، فلو سلك الحلال لا يعدّ ذلك تمسكاً بالحيلة، لانّه اتخذ سبيلًا حلالًا إلى أمر حلال.

و مثاله: انّ مبادلة التمر الردىء بالجيّد تفاضلًا ربا محرّم، و لكن بيعَ كلّ على حدة أمر جائز، و إن كانت النتيجة فى كلا الأَمرين واحدة، و لكن الحرام هو سلوك الطريق الثانى لا الأَوّل.

و هذا القسم خارج عن محلّ النزاع أيضاً، لأَنّه فيما إذا احتال و توصل بالحلال إلى الحرام، و أمّا هنا فقد توصل بالحلال إلى الحلال.

و قد مرّ فى كلام النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

۳- إذا كان السبب غير مؤَثر فى حصول النتيجة شرعاً، فالتوصل فى مثله محرّم غير ناتج، و ذلك كالمثال الذى نقله الإمام البخارى ردّاً على أبى حنيفة و إن لازم كلامه هو أنّه إذا غصب جارية، فزعم انّها ماتت فقضى القاضى بقيمة الجارية الميتة، فالجارية للغاصب و إن تبيّن بعدُ انّها حيّة، و ليس لصاحبها أخذها إذا وجدها حية».

و غير خفى انّ زعم الغاصب موت الجارية لا يخرجها عن ملك صاحبها، و لا يوجب اشتغال ذمة الغاصب بقيمتها، بل تبقى الجارية على ملكية المالك، فلو

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۸۷

بان أنّها حيّة انكشف انّ القضاء بردّ القيمة كان باطلًا من أصله.

و من خلاله ظهر انّ السبب (زعم الغاصب موت الجارية) غير مؤَثر فى الانتقال فلا تقع ذريعة لتملّكها، و هو الذى رتب عليها البخارى ردا على أبى حنيفة و قال: إنّه يحتال من اشتهى جارية رجل لا- يبيعها، فغصبها و اعتلّ بأنّها ماتت حتى يأخذ ربّها قيمتها، فيطيب للغاصب جارية غيره.

لما عرفت من أنّ إخبار الغاصب بموت الجارية جازماً لا- يكون سبباً لخروج الجارية عن ملك صاحبها و خروج قيمتها عن ملك الغاصب، فكيف إذا كان عالماً بالخلاف و كاذباً فى الاخبار؟ فعدم جواز التحيّل فى هذه المسألة يعزّى إلى انّ السبب حلالًا كان أو حراماً غير مؤَثر فيه.

۴- إذا كانت الوسيلة حلالًا، و لكن الغاية هى الوصول إلى الحرام على نحو لا تتعلّق إرادته الجدّية إلّا بالمحرم و لو تعلّقت بالسبب فإنّما تتعلق به صورياً لا جدياً، كما إذا باع ما يسوى عشرة بثمانية نقداً، ثمّ اشتراه بعد بعشرة نسيئة إلى شهرين فمن المعلوم أنّ إرادته الجدية تعلّقت باقتراض ثمانية و دفع عشرة، و حيث إنّ ظاهره ينطبق مع الربا، فاحتال ببيعين مختلفين مع عدم تعلّق الإرادة الجدية بهما، فيكون عندها التحيّل أمراً محرماً، و إلى ذلك يشير قوله سبحانه فى سورة الأَعراف ": وَ سْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِى كانَتْ حاضِرَةَ

الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَ يَوْمَ لٰا يَسْبِتُونَ لٰا تَأْتِيهِمْ كَذٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَفْسُقُونَ «"۱».

فانّ الغرض من تحريم الاصطياد فى السبت هو امتحانهم فى أُمور الدنيا، و لكنّهم توصلوا بحيلة مبطلة لغرضه سبحانه، و هى حبس الحيتان عن الخروج إلى

---

(۱) الأَعراف: ۱۶۳.

البحر يوم السبت لغاية الاصطياد يوم الأَحد، فكيف يمكن أن يكون مثل هذا التحيّل أمراً جائزاً؟ و منه يعلم أنّ أكثر الحيل المطروحة للمرابين أمر محرّم، لعدم تعلّق الإرادة الجدّية بصورة المعاملة و إنّما تعلقت بالنتيجة و هو أخذ الفائض.

هذا هو القول الحاسم فى العمل بالحيل حسب ما طرحه علماء السنّة فى المقام، و بذلك خرجنا بالنتائج التالية: ۱- إذا كان الشارع هو الذى أرشد إلى الخروج عن المضايق، أو أنّه لم يُشِرْ إلى الخروج، و لكن جعل لأَمر واحد طريقين، حرّم أحدهما و أحلّ الآخر، فهاتان الصورتان خارجتان عن محطّا لبحث.

۲- إذا كان السبب غير مؤَثر فى حصول النتيجة، و التوصل به للوصول إلى الحلال توصلًا باطلًا لافتراض أنّه غير مؤَثر فى نظر الشارع، كالجارية المغصوبة التى يزعم الغاصب موتها كذباً و يكتم حياتها، ففى مثله لا يكون الخروج عن الغرامة بدفع القيمة مؤَثراً فى تملك الجارية.

۳- إذا كانت الغاية من التوصّل بالأَمر الحلال صوريّاً و تعلّقت الإرادة الجدية بالأَمر الحرام فالتوصل بها حرام، نظير توصل أصحاب السبت إلى اصطياد الحيتان بحفر جداول قرب البحر لحيازتها يوم السبت و اصطيادها يوم الأَحد، أو بيع الشىء نقداً بثمانية و اشترائه نسيئة بعشرة.

و لذلك قال رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: قاتل اللّه اليهود انّ اللّه تعالى لما حرّم عليهم شحومها جملوه ثمّ باعوه فأكلوا ثمنه «۱».

---

(۱) بلوغ المرام: برقم ۸۰۱- و جملوه: أى جمعوه ثم أذابوه احتيالًا على الوقوع فى المحرم.

ثمّ إنّ علماء الشيعة تطرّقوا لفتح الذرائع فى آخر كتاب الطلاق، و أطنبوا القول فيه كالمحقّق فى «الشرائع» «۱» و الشهيد الثانى فى «مسالك الافهام» «۲» و المحدث البحرانى فى «الحدائق» «۳» و لنذكر كلام شيخنا الشهيد الثانى، قال عند شرح قول المحقّق: يجوز التوصل بالحيل المباحة دون المحرمة فى إسقاط ما لولا الحيلة تثبت.

هذا باب واسع فى جميع أبواب الفقه، و الفرق هو التوصل إلى تحصيل أسباب يترتب عليها أحكام شرعية، و تلك الأَسباب قد تكون محلّلة و قد تكون محرمة، (و ربما تكون محكومة بالأَحكام الخمسة) و الغرض من ذكرها تعليم الفقيه الأَسباب المباحة، و أمّا المحرمة فيذكرونها بالعرض، ليعلم حكمها على تقدير وقوعها.

---

(۱) نجم الدين الحلى: الشرائع: ۳- ۳۱- ۳۳.

(۲) زين الدين العاملى: المسالك: ۹- ۲۰۳- ۲۱۰.

(۳) يوسف البحرانى: الحدائق: ۲۵- ۳۷۵.

مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه عند أهل السنّة ۶

قول الصحابى

اشارة

يعدُّ الأَئمّة الثلاثة غير أبى حنيفة قولَ الصحابى من مصادر التشريع، و ربما ينقل عنه أيضاً خلافه، لكن المعروف انّه لا يعترف بحجية قول الصحابى.

و المهم فى المقام هو تحرير محل النزاع و تعيين موضوعه، فإنّه غير منقّح فى كلامهم.

لا شكّ انّه لو نقل الصحابى سنّة الرسول يؤخذ به بالإِجماع عندهم، و عندنا إذا اجتمعت فيه شرائط الحجّية.

و هذا خارج عن محل البحث.

كما إذا اتّفق سائر الصحابة على رأى الصحابى؛ فمن قال بحجّية الإِجماع بما هو هو، أو لكشفه عن وجود الحجّة فى البين، يكون قوله حجّة، لأَجل انعقاد الإِجماع عليه.

و هذا أيضاً خارج عن محل البحث.

فينحصر النزاع فى الموارد الثلاثة التالية

۱- قول الصحابى إذا نقل الصحابى قولًا

، و لم يُسْنده إلى الرسول، و دلّت القرائن على انّه نقلُ قول لا نقلُ رأى فهل هو حجّة أو لا؟ لاحتمال كونه ناقلًا قول الرسول، أو قول

غيره، و هذا ما يطلق عليه «الموقوف» لوقف النقل على الصحابى دون أن يتجاوز عنه إلى غيره.

۲- رأى الصحابى إذا نقل رأيه و استنباطه

من الكتاب و السنّة و ما فهمه منهما، فهو حجّة له و لمقلِّديه، إنّما الكلام فى كونه حجّة لسائر المجتهدين.

۳- قوله المردّد بين النقل و الرأى

إذا تردّد بين كونه نقلَ قول أو نقلَ رأيٍ؛ فلو قلنا بحجّية قوله ورائه، يكون حجّةً فى المقام بخلاف ما لو خصّصنا الحجّية بنقل القول دون الرأى، فيقع الكلام فى حجّية النقل المردّد بين القول و الرأى.

هذه هى الصور الثلاث التى تصلح لَان تقع محلا لورود النفى و الإِثبات.

و أمّا الأَقوال، فمن قائل بحجّية ما روى عن الصحابى، إلى آخر ناف لها، إلى ثالث يفصّل بين كون المنقول موافقاً للقياس فليس بحجّة و كونه مخالفاً له فهو حجّة.

إذا وقفت على الصور المتصوّرة لمحلّ النزاع و الأَقوال، فلنأخذها بالدراسة

۱- الحجّة هو قول الصحابى لا رأيه

يظهر من السرخسى انّ محلّ النزاع هو الصورة الأُولى، فقد حاول فى كلام مبسوط أن يثبت انّ قول الصحابى ظاهر فى أنّ مستنده هو قول النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و إن لم يسنده إليه ظاهراً، يقول:

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۹۲

لا خلاف بين أصحابنا المتقدّمين و المتأخرين انّ قول الواحد من الصحابة حجّة فيما لا مدخل للقياس فى معرفة الحكم فيه، و ذلك لأَنّ أحداً] منهم [لا- يظن بهم المجازفة فى القول، و لا- يجوز أن يحمل قولهم فى حكم الشرع على الكذب؛ فإنّ طريق الدين من النصوص إنّما انتقل إلينا بروايتهم، و فى حمل قولهم على الكذب و الباطل قولٌ بفسقهم، و ذلك يبطل روايتهم.

فلم يبق إلّا الرأى أو السماع ممّن ينزل عليه الوحى، و لا- مدخل للرأى (القياس) فى هذا الباب، فتعيّن السماع و صار فتواه مطلقاً كروايته عن رسول اللّه، و لا- شكّ انّه لو ذكر سماعه من رسول اللّه لكان ذلك حجّة لإثبات الحكم به، فكذلك إذا أفتى به و لا طريق لفتواه إلّا السماع، و لهذا قلنا: إنّ قول الواحد منهم فيما لا يوافقه القياس يكون حجّة فى العمل به كالنص يترك القياس به «۱» و خلاصة كلامه: أنّ قول الصحابى إن كان موافقاً للقياس نحدس بأنّه رأيه و نظره استند إلى القياس فلا يكون حجّة للمجتهد الآخر، و أمّا إذا كان مخالفاً للقياس، فلا يكون لقوله مبدأ سوى السماع عن الرسول و يكون حجّة.

يلاحظ على كلامه بوجوه: الأَوّل: أنّ كلامه مبنىّ على أنّ للاجتهاد دعامتين: إحداها: القياس، و الأُخرى: النص.

فإذا كان قول الصحابى مخالفاً للقياس، فيكون دليلًا على أنّه اعتمد على النص و نقله، و لكنّك خبير بأنّ للاجتهاد دعامات أُخرى، فمن الممكن أن يستند

---

(۱) أُصول السرخسى: ۲- ۱۱۰ بتلخيص.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۹۳

فى قوله إلى إطلاق الآية و ليس لها إطلاق، أو عموم دليل و ليس بعام، و على كلّ تقدير استنتج الحكم من دليل لو وصل إلينا لم نعتبره دليلًا، فمع هذا الاحتمال لم يبق وثوق بأنّه سبحانه أذن فى الإفتاء وفق قوله.

الثانى: أنّ أقصى ما يمكن أن يقال هو الظنّ بأنّه استند إلى النّص، لا القطع، و من المعلوم أنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئاً، بل يجب أن يحرز أنّه استند إلى النص، فيكون ممّا أذن اللّه أن يفتى به، فما لم يحرز اعتماده على النصّ إحرازاً علمياً، يدخل الإفتاء به تحت قوله سبحانه ": آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ «"۱».

الثالث: لو كان قول الصحابى مستنداً إلى سماعة عن النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، أو عمّن سمعه من النبى، لم يكن يترك ذكره، لما فيه من الشرف و المفخرة له، بشهادة أنا نجد اهتمام الصحابة بنقل كلّ ما يمتّ إلى النبى بصلة من دقيق و جليل و قول و فعل و تقرير و تصديق.

فالافتاء بلا ذكر السماع يُشرف الفقيه على القطع بأنّ ما نقله الصحابى هو فى الواقع اجتهاد منه، و بذلك لا يبقى أىّ اطمئنان و وثوق بمثل هذا القول.

و هناك حقيقة مرّة، و هى انّ حذف قول الصحابى من الفقه السنّى يوجب انهيار صرح البناء الفقهى الذى أشادوه، و تغيّر القسم الأَعظم من فتاواهم، و حلول فتاوى أُخر محلّها ربما استتبع فقهاً جديداً لا أُنس لهم به.

و منه يظهر ضعف ما جاء به بعض المعاصرين حيث يقول فى جملة كلامه:

---

(۱) يونس: ۵۹.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۹۴

إنّ الصحابة هم الذين عاصروا رسول اللّه ص و نقلوا أقواله و أفعاله، فكانوا أعرف الناس بأسرار التشريع الإسلامى و مصادره و موارده، فمن اتّبعهم فهو من الذين قال اللّه فيهم ": وَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسانٍ "ثمّ نقل عن الإمام أبى حنيفة، أنّه كان يقول: إذا لم أجد فى كتاب اللّه و لا سنّة رسول اللّه، أخذت بقول من شئت من أصحابه، و تركت من شئت، و لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم «۱».

يلاحظ عليه بأمرين: ۱- كونهم أعرف بأسرار التشريع لا يلازم كون المنقول ممّا سمعه، إذ من المحتمل انّه استنبطه من الأَدلّة بحجّة أنّهم أعرف بأسرار التشريع.

۲- انّما نقله من أبى حنيفة يدلّ على حرمة الخروج عن أقوال الصحابة إذا علم إجمالًا أن الحقّ غير خارج عن أقوالهم المتعارضة، و أين هذا من الأَخذ بقول كلّ صحابى و إن لم ينحصر الحقّ فى قوله؟! و هناك نكتة أُخرى و هى انّ الصحابة لو كانوا مقتصرين فى مقام الأَخذ، على سنّة الرسول فقط كان لما ذكره وجه، و لكنّهم مع الأَسف لم يقتصروا عليها، بل أخذوا من مستسلمة أهل الكتاب، فقد أخذ أبو هريرة و ابن عباس من كعب الأَحبار الذى عدّوه من أوعية العلم كثيراً، كما أخذ عنه و عن أضرابه كتميم الدارى غيرهما من الصحابة.

و الحاصل: انّ الحجّة هو العلم بأنّه بصدد نقل سنة الرسول سواء أ كان مصيباً أم مخطئاً، و أمّا إذا ظنّ بأنّه كذلك فليس بحجّة و ما دلّت من الأَدلّة على

---

(۱) الدكتور شعبان محمد إسماعيل: مصادر التشريع الإسلامى: ۲۶۹ ۲۷۷؛ و لاحظ كتاب الأمّ: ۷- ۲۴.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۲۹۵

حجّية قول الصحابى، منحصر بما إذا علم انّه بصدد بيان كلامه و قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-، أو عمله و فعله، أو تقريره و تصديقه.

۲- الحجّة هو الأَعم من القول و الرأى

اشارة

يظهر من كلام ابن قيم الجوزيّة، انّ موضوع النزاع أعمّ من القول و الرأى فقد أقام على حجّيته ۴۶ دليلًا لا يسعنا ذكر معشارها، لأَنّ غالبها لا يخرج عن نطاق الحدس، و إنّما نقتصر على دليلين:

الدليل الأَوّل إنّ قول الصحابى يحتمل أوجهاً لا تخرج عن ستة

: ۱- أن يكون قد سمعها من النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

۲- أن يكون سمعها ممّن سمعها منه.

۳- أن يكون فهمها من آيات كتاب اللّه فهماً خفى علينا.

۴- أن يكون قد اتّفق عليها مَلَؤُهم و لم ينقل إلينا إلّا قول المفتى بها وحده.

۵- أن يكون لكمال علمه باللغة و دلالة اللفظ على الوجه الذى انفرد به عنّا، أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب، أو لمجموع أُمور فهموها على طول الزمان لأَجل معاشرة النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-.

۶- أن یکون فهم ما لم یرده الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و أخطأ فی فهمه، و المراد غیر ما فهمه، و علی هذا التقدیر لا یکون قوله حجّة، و معلوم قطعاً أنّ وقوع احتمال من خمسة أغلب علی الظن من وقوع احتمال واحد معین و ذلک یفید ظنا غالباً قویاً

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۹۶

علی أنّ الصواب فی قوله دون ما خالفه من أقوال مَن بعده و لیس المطلوب إلّا الظنّ الغالب و العمل به متعین، و یکفی العارف هذا الوجه «۱».

أقول: یلاحظ علیه بوجوه: الأَوّل: أنّ أقصی ما یمکن أن یقال هو الظن الغالب بأنّه استند إلی الوجوه الخمسة الأولی لا القطع به، و قد دللنا فی صدر الفصل علی أنّ الأَصل فی الظن عدم الحجّیة، إلّا إذا دلّ دلیل قطعی علی حجّیته.

الثانی: من أین نعلم انّ فهمه من الکتاب کان فهماً صحیحاً؟ أو انّ استفادته من اللغة کانت استفادة رصینة مع أنّ التابعین من العرب الاقحاح مثله؟ فما هو الفرق بین أن یکون قوله حجّة دون التابعین؟ الثالث: یحتمل أن یکون لفتواه مصادر ظنّیة اعتمد علیها، کالقیاس بشیء لا یخطر فی أذهاننا، أو الاعتماد علی وجوه و اعتبارات تبلورت فی ذهنه، أو الاستناد إلی الإِطلاق و العموم مع انّه لیس من مواردها، لکون المورد شبهة مصداقیة لهما.

قال الشوکانی: و الحقّ أنّه لیس بحجّة، فإنّ اللّه سبحانه لم یبعث إلی هذه الأُمّة إلّا نبیّنا محمّد- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و لیس لنا إلّا رسول واحد و کتاب واحد، و جمیع الأُمّة مأمورة باتّباع کتابه و سنّة نبیّه و لا فرق بین الصحابة و من بعدهم فی ذلک، فکلّهم مکلّفون بالتکالیف الشرعیة، و باتّباع الکتاب و السنّة، فمن قال: إنّه تقوم الحجّة فی دین اللّه عزّ و جلّ بعد کتاب اللّه تعالی و سنّة رسوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و ما یرجع إلیهما، فقد قال فی دین اللّه بما لا یثبت «۲».

---

(۱) ابن القیم: اعلام الموقعین: ۴- ۱۴۸ فی ضمن الدلیل الثالث و الأَربعین.

(۲) الشوکانی: إرشاد الفحول: ۲۱۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۲۹۷

الدلیل الثانی قد ذکر ابن القیم فی الوجه الرابع و الأَربعین

ما هذا لفظه: انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: «لا تزال طائفة من أُمّتی ظاهرین بالحق».

و قال علی کرم اللّه وجهه: «لا تخلو الأَرضُ من قائم للّه بحجّة، لئلّا تبطل حججُ اللّه و بیناته» فلو جاز أن یخطئ الصحابی فی حکم و لا یکون فی ذلک العصر ناطق بالصواب فی ذلک الحکم لم یکن فی الأُمّة قائم بالحقّ فی ذلک الحکم، لأَنّهم بین ساکت و مخطئ، و لم یکن فی الأَرض قائم للّه بحجّة فی ذلک الأَمر، و لا من یأمر فیه بمعروف أو ینهی فیه عن منکر «۱».

أقول: أمّا الحدیث الأَوّل فیدلّ علی وجود طائفة ظاهرین بالحقّ من أُمّته، و لکن من أین نعلم أنّهم هم الصحابة؟ فإنّ الاخبار عن الکبری لا تثبت الصغری، أی کون القائمین بالحقّ هم الصحابة، فلیکن القائمون هم التابعون لهم بإحسان.

و أمّا الحدیث الثانی فیدلّ علی وجود القائم بالحقّ بین الأُمّة فی کلّ الأَزمنة و الأَعصار لا الناطق بالحقّ، و شتان ما بین القائم بالحقّ و الناطق بالحقّ، و القائم بالحقّ بطبیعة الحال یکون ناطقاً، و لکن ربما یکون مضطراً إلی السکوت خوفاً من حکّام الجور، فلا یکون سکوت الأُمّة دلیلًا علی إصابة الصحابی الناطق و کونه القائم بالحقّ.

وجود المخالفة بین الصحابة

أنّ تاريخ التشريع حافل بنماذج كثيرة من مخالفة صحابى لصحابى آخر

---

(۱) اعلام الموقعين: ۴- ۱۵۰، فصل جواز الأَخذ بفتاوى الصحابة.

حتى بعد سماع كلامه و قوله، فلو كان قول الصحابى نتاجاً للسماع لما جاز لآخر أن يخالفه و يقدّم رأيه على قوله، فإنّه يكون من قبيل تقديم الرأى على النصّ، و هذا يعرب على أنّ قول الصحابى لا- يساوق سماعه عن النبى، بل أعمّ منه بكثير، و هذا هو الذى يسوغ وجود المخالفة بينهم، فمثلًا: كان أبو بكر و عمر و عبد اللّه بن عباس يرون قول الرجل لامرأته: أنت علىّ حرام إيلاء و يميناً، و فى الوقت نفسه كان ابن مسعود يراه طلقة واحدة، و كان زيد ابن ثابت يراه طلاق ثلاث، فلم يقل أحد انّ قول الخليفتين حجّة على الآخرين.

و ذلك لَانّ كلّ واحد كان مجتهداً و مستنبطاً، و ليس رأى المستنبط حجّة على الآخرين، فإذا كان هذا هو الحال بين الصحابة، فليكن كذلك بعدهم، فإنّ التكليف واحد، و التشريع فأرد، فلا معنى أن يكون تكليف الصحابة مغايراً لتكليف التابعين لهم بإحسان، أى لا يكون رأى الصحابى حجّة على مثله، و لكنّه حجّة على التابعين.

اجتهاد الصحابى بين الردّ و القبول

كان اجتهاد الصحابة عند غيبتهم عن الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- حجّة لهم لعدم تمكنهم من الرجوع إليه، فإذا ما رجعوا إليه، إمّا يقرّهم على ما رأوا، و إمّا أن يبيّن لهم خطّ الصواب، فلم يكن اجتهاد الصحابى بما هو اجتهاد من مصادر التشريع، و هو ظاهر لمن رجع إلى اجتهادات الصحابة و طرحها على الرسول و هو- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- بين مصوب لهم و مخطئ، و لنذكر نموذجين:

۱- كان على- عليه السّلام- باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون فى غلام، فقال كلّ واحد منهم هو ابنى، فجعل على- عليه السّلام- يخبرهم واحداً واحداً أ ترضى أن يكون الولد لهذا؟ فأبوا، فقال: «أنتم شركاء متشاكسون» فأقرع بينهم، فجعل الولد للذى خرجت له القرعة، و جعل عليه للرجلين الآخرين ثلثى الدية، فبلغ ذلك النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فضحك حتى بدت نواجذه، من قضاء على- عليه السّلام-.

روى ذلك الخطيب البغدادى فى كتاب «الفقيه و المتفقّه» «۱».

و قد اعتبر على- عليه السّلام- فى هذا الحكم أنّه بالنسبة للقارع بمنزلة الإِتلاف للآخرين، كمن أتلف رقيقاً بينه و بين شريكين له، فإنّه يجب عليه ثلثا القيمة لشريكيه، فإتلاف الولد الحر بحكم القرعة، كإتلاف الرقيق الذى بينهم.

۲- روى مسلم، عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزى، عن أبيه انّ رجلًا أتى عمر، فقال: إنّى أجنبت فلم أجد ماء؟ قال: لا تصلّ، فقال عمار: ما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا و أنت فى سرية، فأجنبنا فلم نجد ماء، فأمّا أنت فلم تصلّ، و أمّا أنا فتمعكت فى التراب و صليت.

فقال النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم-: إنّما يكفيك أن تضرب بيديك الأَرض، ثمَّ تنفخ، ثمَّ تمسح بهما وجهك و كفيك.

فقال عمر: اتّق اللّه يا عمار، قال: إن شئت لم أُحدّث به «۲».

أحاديث الاقتداء بالصحابة

قد ذكرنا انّ ابن قيم الجوزية استدل على أنّ رأى الصحابة و التابعين حجّة

(۱) اعلام الموقعین: ۱- ۲۰۳.

(۲) صحیح مسلم: ۱- ۱۹۳، باب التیمّم.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۰

بأنفسهما، و استدل علی ذلک بوجوه کثیرة لا دلالة فیها لما یروم إلیه.

و إلیک بعض ما استدلّ به من الروایات: ۱- ما رواه الترمذی من حدیث الثوری، عن عبد الملک بن عمیر، عن هلال مولی رِبْعی بن حِرَاش، عن رِبْعی، عن حذیفة، قال: قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «اقتدوا باللّذین من بعدی أبی بکر و عمر» «۱».

و فیه أنّ الحدیث مخدوش سنداً و دلالةً.

أمّا سنداً فبعبد الملک بن عمیر، حیث روی إسحاق الکوسج، عن یحیی بن معین قال: مخلط.

و قال علی بن الحسن الهسنجانی: سمعت أحمد بن حنبل یقول: عبد الملک ابن عمیر مضطرب الحدیث جدّاً مع قلّة روایته.

و ذکر إسحاق الکوسج عن أحمد، أنّه ضعفه جدّاً «۲».

و قد نقل هذا الحدیث بسند ثان عن أحمد بن محمد بن الجسور، حدّثنا أحمد ابن الفضل الدینوری، حدّثنا محمد بن جبیر، حدّثنا عبد الرحمن بن الأَسود الطفاوی، حدّثنا محمد بن کثیر الملائی، حدّثنا المفضل الضبی عن ضرارة بن مرة، عن عبد اللّه بن أبی الهذیل العتری، عن جدته.

و هو مخدوش أیضاً، لأَنّه مروی عن مولی لربعی مجهول، کما أنّ المفضل بن محمد الضبی متروک الحدیث، متروک القراءة «۳».

کما نقل هذا الحدیث بسند ثالث عن القاضی أبی الولید بن الفرضی، عن

(۱) اعلام الموقعین: ۴- ۱۴۰.

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۵- ۴۳۹.

(۳) الرازی، الجرح و التعدیل: ۸- ۳۱۸ برقم ۱۴۶۶، لسان المیزان: ۶- ۸۱ برقم ۲۹۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۱

ابن الدخیل، عن العقیلی، عن محمد بن إسماعیل، حدثنا محمد بن فضیل، حدثنا وکیع، حدثنا سالم المرادی، عن عمرو بن هرم، عن ربعی بن حرث و أبی عبد اللّه رجل من أصحاب حذیفة عن حذیفة.

و فیه أنّ هلال مولی ربعی مجهول، کما أنّ سالم المرادی قد ضعَّفه ابن معین و النسائی «۱».

و أمّا دلالةً، فقد قال ابن حزم: و أمّا روایة: «اقتدوا باللّذین من بعدی» فحدیث لا یصح.

و لو صحّ لکان علیهم لا لهم، لأَنّهم أصحاب مالک و أبی حنیفة و الشافعی أترک الناس لأَبی بکر و عمر، و قد بیّنا انّ أصحاب مالک خالفوا أبا بکر ممّا رووا فی الموطأ خاصة فی خمسة مواضع، و خالفوا عمر فی نحو ثلاثین قضیة ممّا رووا فی الموطأ خاصة، و قد ذکرنا انّ عمر و أبا بکر اختلفا، و إن أتباعهما فیما اختلفا فیه متعذر ممتنع لا یقدر علیه أحد «۲».

۲- ما رواه مسلم فی صحیحه من حدیث عبد اللّه بن رباح عن أبی قتادة انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- قال: إن یطع القوم أبا بکر و عمر یرشدوا «۳».

أقول: لو صحّت روایة، و قلنا بأنّ المراد من القوم هم المسلمون بأجمعهم إلی یوم القیامة، لدلّت علی وجوب طاعتهما فیما لهما فیه أمر و نهی، و أین هما من لزوم الأَخذ بآرائهما و فتاواهما فی الأَحکام الشرعیة التی لیس لهما فیه أی أمر و نهی؟! ۳- ما روی عن طریق عبد اللّه بن روح، عن سلام بن سلم، قال: حدثنا الحارث بن غصین، عن الأَعمش، عن أبی سفیان، عن جابر مرفوعاً انّ النبی

(صلی الله علیه

---

(۱) کتاب الضعفاء الکبیر: ۲- ۱۵۰ برقم ۶۵۱، لسان المیزان: ۳- ۷ برقم ۲۱.

(۲) ابن حزم الأَندلسی: الاحکام: ۵- ۲۴۳.

(۳) ابن قیم الجوزیة: اعلام الموقعین: ۴- ۱۴۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۲

و آله و سلم) قال: أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم «۱».

و هذا الحدیث مخدوش سنداً و دلالة.

أمّا سنداً: فبالحارث بن غصین، قال عنه ابن عبد البر فی کتاب العلم: مجهول.

«۲» کما أنّ فی السند المذکور سلام بن سلم المدائنی، و قیل: سلام بن سلیمان المدائنی، قال عنه یحیی: کان ضعیفاً.

و قال الأَعین: سمعت أبا نعیم ضعّف سلام بن سلم «۳».

و قال عنه البخاری: سلام بن سلم المدائنی: متروک.

و ذکره ابن حبان فی المجروحین «۴».

کما روی هذا الحدیث أیضاً عن طریق عبد الرحیم بن زید العمی، عن أبیه، عن سعید بن المسیب، عن ابن عمر.

و عن طریق حمزة الجزری، عن نافع، عن ابن عمر.

و فیه أنّ عبد الرحیم بن زید و أبوه متروکان «۵» و حمزة الجزری مجهول.

و أمّا دلالة: فلما قاله ابن حزم: قد ظهر أنّ هذه الروایة لا تثبت أصلًا إذ من المحال أن یأمر رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- باتباع کلّ قائل من الصحابة، و فیهم من یحلل الشیء، و غیره منهم یحرّمه «۶».

و لقد أجاد الشوکانی حینما قال: و أمّا ما تمسّک به بعض القائلین بحجیّة

---

(۱) ابن عبد البر: جامع العلم: ۲- ۹۱، ابن الأَثیر: جامع الأصول: ۸- ۵۵۶، رقم الحدیث ۶۳۶۹.

(۲) لسان المیزان: ۲- ۱۵۶.

(۳) العقیلی: الضعفاء الکبیر: ۲- ۱۵۸.

(۴) ابن حبان: المجروحین: ۲- ۳۳۹.

(۵) سیر أعلام النبلاء: ۸- ۳۵۸، التاریخ الکبیر: ۶- ۱۳۷، میزان الاعتدال: ۲- ۶۰۵.

(۶) ابن حزم الأَندلسی: الأحکام: ۵- ۲۴۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۳

قول الصحابی ممّا روی عنه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه قال: أصحابی کالنجوم بأیّهم اقتدیتم اهتدیتم، فهذا ممّا لم یثبت قط، و الکلام فیه معروف عند أهل هذا الشأن بحیث لا یصحّ العمل بمثله فی أدنی حکم من أحکام الشرع، فکیف مثل هذا الأَمر العظیم و الخطب الجلیل؟! «۱» و حاصل الکلام: أنّ الفقیه یجب أن یعتمد علی کتاب اللّه و سنّة رسوله (صلی الله علیه و آله و سلم)، و ان یحتج بما جعله اللّه حجّة بینه و بین اللّه تبارک و تعالی، کخبر العدل المتصل إلی المعصوم، أو العقل فیما له فیه قضاء و حکم، و أمّا فی غیر هذه الموارد کآراء الصحابة أو التابعین و سنتهم و سیرتهم فکلّها أُمور ظنیة لا دلیل علی الاحتجاج بها إلّا إذا ثبت أنّها أقوال الرسول و سننه، و أنّی لنا إثبات ذلک.

و بذلک یعلم أنّ الفقه لیس هو نقل آراء الصحابة و التابعین، أو الفقهاء الذین جاءوا بعدهم، فإنّ مرد ذلک إلی سرد آراء أناس غیر مصونین عن الخطأ و الزلل.

رؤیا الصحابی و التشریع

قد وقفت علی أنّ التشریع الإلهی أعلی و أجل من أن تناله ید الاجتهاد، فالتشریع فیض إلهی جارٍ من ینبوع فیاض لا یشوبه خطأ و لا و هم و لا- ظن و لا- خرص و لا- تخمین، و النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- هو المبین للتشریع، و لیس بمجتهد فیه یضرب الآراء بعضها ببعض کی یصل إلی حکم اللّه سبحانه.

و أسوأ من ذلک أن تکون رؤیا الصحابة أو تصویبهم مصدراً للتشریع، و مع الأسف نری نماذج کثیرة منها مرویة فی الصحاح و المسانید، فلنقتصر علی ذکر نموذجین علی سبیل المثال:

---

(۱) الشوکانی: إرشاد الفحول: ۲۱۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۴

۱- اهتم النبی للصلاة کیف یجمع الناس لها؟ فقیل له: انصب رایة عند حضور الصلاة، فإذا رأوها آذن بعضهم بعضاً، فلم یعجبه ذلک، قال: فذکر له القنع یعنی الشبّور قال زیاد: شبور الیهود، فلم یُعجبه ذلک، و قال: هو من أمر الیهود.

قال: فذکر له الناقوس، فقال: هو من أمر النصاری.

فانصرف عبد اللّه بن زید بن عبد ربه و هو مهتم لهمّ رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فأُری الأذان فی منامه، قال: فغدا علی رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فأخبره، فقال له: یا رسول اللّه، إنّی لبین نائم و یقظان، إذ أتانی آت فأرانی الأذان.

قال: و کان عمر بن الخطاب قد رآه قبل ذلک، فکتمه عشرین یوماً، ثمّ أخبر النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، فقال له- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: ما منعک أن تخبرنی؟ فقال: سبقنی عبد اللّه بن زید، فاستحییت.

فقال رسول اللّه: یا بلال قم فانظر ما یأمرک به عبد اللّه بن زید فافعله، قال: فأذّن بلال، قال أبو بشر: فأخبرنی أبو عمیر أن الأنصار تزعم أنّ عبد اللّه بن زید لولا انّه کان یومئذٍ مریضاً لجعله رسول اللّه مؤذنا «۱».

إنّ هذه الروایة و ما شاکلها لا تتفق مع مقام النبوة، لأنّه سبحانه بعث رسوله لإقامة الصلاة مع المؤمنین فی أوقات مختلفة، و طبیعة الحال تستدعی أن یعلمه سبحانه کیفیة تحقّق هذه الأُمنیة، فلا معنی لتحیّر النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أیاماً طویلة، و هو لا یدری کیف یحقّق المسئولیة الملقاة علی عاتقه!!

---

(۱) أبو داود: السنن: ۱- ۱۳۴- ۱۳۵ برقم ۴۹۸- ۴۹۹، تحقیق محمد محیی الدین.

لاحظ ابن ماجه: السنن: ۱- ۲۳۲- ۲۳۳، باب بدء الأذان برقم ۷۰۶- ۷۰۷، الترمذی؛ السنن: ۱- ۳۵۸ باب ما جاء فی بدء الأذان برقم ۱۸۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۵

إنّ الصلاة و الصیام من الأُمور العبادیة و لیست من الأُمور الطبیعیة العادیة حتی یشاور النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فیها أصحابه، أ و لیس من الوهن فی أمر الدین أن تکون رُؤیا و أحلام أشخاص عادیین مصدراً لأمر عبادی فی غایة الأهمیة کالأذان و الإقامة.

إنّ هذا یدفعنا إلی القول بأن کون الرؤیا مصدراً للأذان أمر مکذوب و مجعول علی الشریعة، و انّ الکذّابین المنتمین إلی بیت عبد اللّه

بن زید هم الذین أشاعوا هذه الأکذوبة طلباً لعلو المنزلة و الجاه.

إنّ البحث عن اسناد الروایات الواردة فی هذا الموضوع و ما فیها من التناقض لا یناسب وضع الکتاب «۱».

۲- روی الامام أحمد أنّ الصحابة کانوا یأتون الصلاة، و قد سبقهم النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) ببعضها، فکان الرجل یشیر إلی الرجل إن جاءکم صلی، فیقول: واحدة أو اثنتین، فیصلّیها، ثمّ یدخل مع القوم فی صلاتهم.

قال: فجاء معاذ، فقال: لا أجده علی حال أبداً إلّا کنت علیها، ثمّ قضیت ما سبقنی.

قال: فجاء و قد سبقه النبی ببعضها، قال: فثبت معه، فلمّا قضی رسول اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) صلاته قام فقضی.

فقال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: قد سنَّ لکم معاذ فهکذا فاصنعوا «۲».

قد سبق انّ الصلاة عبادة إلهیة و لیس فی الإسلام عبادة أعظم منها، فکیف

---

(۱) انظر الاعتصام بالکتاب و السنّة: ۲۵- ۴۸.

(۲) مسند أحمد بن حنبل: ۵- ۲۴۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۶

تخضع لسنّة صحابی مقطوع عن الوحی، و قد سنَّ شیئاً اعتباطیاً دون أن یستأذن من النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فکان عمله أشبه بالبدعة و إدخال شیء فی الدین ما لم یأذن به اللّه؟! و معاذ أجلُّ من أن لا یعرف حد البدعة و السنّة و یدخل فی الصلاة مع النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و قد سبقه النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- ثمّ یقضی ما فاته.

و أنت إذا تصفحت الصحاح و المسانید تعثر علی نماذج کثیرة لهذا النوع من التشریع.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۷

مصادر التشریع فیما لا نصّ فیه عند أهل السنّة ۷

إجماع أهل المدینة

اشارة

قد نقل انّ مالک بن أنس اعتمد فی فقهه علی أحد عشر دلیلًا: ۱- القرآن، ۲- السنّة، ۳- الإجماع، ۴- إجماع أهل المدینة، ۵- القیاس، ۶- قول الصحابی، ۷- المصلحة المرسلة، ۸- العرف و العادة، ۹- سد الذرائع، ۱۰- الاستصحاب، ۱۱- الاستحسان.

غیر انّ الشاطبی فی الموافقات أرجع هذه الأدلّة إلی أربعة، و هی: الکتاب و السنّة و الإجماع و الرأی، فإنّ إجماع أهل المدینة و قول الصحابی کاشفان عن السنّة فهما من شعبها، و الأدلة الباقیة من شعب الرأی و من وجوهه.

و علی کلّ تقدیر فقد ذهب مالک إلی حجّیة اتفاق أهل المدینة قائلًا: بأنّ المدینة دار الهجرة، و بها نزل القرآن و أقام رسول اللّه و أقام صحابته، و أهل المدینة أعرف الناس بالتنزیل ربما کان من بیان رسول اللّه للوحی، و هذه میزات لیست لغیرهم، و علی هذا فالحقّ لا یخرج عمّا یذهبون إلیه، فیکون عملهم حجّة یقدّم علی القیاس و خبر الواحد.

و قد أوجد مشربه هذا ضجة کبیرة بین معاصریه، فردّ علیه فقیه عصره اللّیث بن سعد فی رسالة مفصلة نقد فیها قسماً من آراء مالک التی أفتی بها نظراً

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۰۸

لاتفاق أهل المدینة علیها و إن کان موضع خلاف بینهم و بین من خرجوا من دار الهجرة إلی غیرها من أمصار الإسلام، و هذه

المسائل عبارة عن: ۱- الجمع بين الصلاتين ليلة المطر.

۲- القضاء بشهادة واحد و يمين صاحب الحق.

۳- طلب المرأة مؤَخر صداقها حال قيام الزوجية.

۴- الإِيلاء و وقوع الطلاق به.

۵- الحكم إذا ملّك الزوج امرأته أمرها.

۶- ترتيب أعمال صلاة الاستسقاء.

۷- زكاة أموال الخليطين.

۸- المفلس و قد باعه رجل سلعة.

۹- الأسهام فى الجهاد لفرس واحد أو لفرسين.

و قد نقل ابن القيم رسالة الليث بن سعد إلى مالك بن أنس فى كتاب اعلام الموقعين عن رب العالمين «۱».

و قد سبقه فى النقل أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوى (المتوفّى ۲۷۷ ه) فى كتابه «المعرفة و التاريخ» «۲» و بسط الدكتور محمد يوسف موسى الكلام حول هذه المسائل من و جهة نظر الفقه السنّى، فمن أراد التفصيل فليرجع إليه «۳».

و لمّا وصلت رسالة الليث إلى مالك ردّ عليها و كتب رسالة نقلها القاضى

---

(۱) اعلام الموقعين: ۱۰۰۳- ۹۴، طبع دار الفكر.

(۲) أبو يوسف يعقوب الفسوى: المعرفة و التاريخ: ۶۹۷۱- ۶۸۷.

(۳) الدكتور محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإِسلامى: ۲ ۱۰۱- ۹۰.

عياض (المتوفّى ۵۴۴ ه) فى كتابه «ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالك» و حيث إنّ هذه الرسالة موجزة ننقلها بنصها، و كان الأَحرى أن ننقل رسالة الليث أيضاً، لكن إسهابها عاقنا عن إثباتها بنصها:

رسالة مالك إلى الليث بن سعد

من مالك بن أنس إلى الليث بن سعد.

سلام عليكم! فإنّى أحمد اللّه إليك الذى لا إله إلّا هو.

أمّا بعد عصمنا اللّه و إيّاك بطاعته فى السر و العلانية، و عافانا و إيّاك من كل مكروه.

اعلم رحمك اللّه أنّه بلغنى أنّك تفتى الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندنا و ببلدنا الذى نحن فيه و أنت فى إمامتك و فضلك و منزلتك من أهل بلدك، و حاجة من قبلك إليك، و اعتمادهم على ما جاءهم منك، حقيق بأن تخاف على نفسك و تتبع ما ترجو النجاة باتباعه، فإنّ اللّه تعالى يقول فى كتابه ": وَ السّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ «"۱» الآية.

و قال تعالى ": فَبَشِّرْ عِبادِ. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ «"۲» الآية.

فإنّما الناس تبع لأَهل المدينة، إليها كانت الهجرة، و بها نزل القرآن، و أحلّ الحلال و حرّم الحرام، إذ رسول اللّه بين أظهرهم يحضرون الوحى و التنزيل، و يأمرهم فيطيعونه، و يسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفّاه اللّه، و اختار له ما عنده صلوات اللّه عليه و رحمته و بركاته.

ثمّ قام من بعده أتبع الناس له من أُمته ممّن ولى الأَمر من بعده، فما نزل بهم ممّا علموا أنفذوه، و ما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه،

ثمّ أخذوا بأقوی ما وجدوا فی ذلک فی اجتهادهم و حداثة عهدهم،

---

(۱) التوبة: ۱۰۰.

(۲) الزمر: ۱۷ ۱۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۰

و إن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غیره أقوی منه أو أولی، ترک قوله و عمل بغیره، ثمّ کان التابعون من بعدهم یسلکون تلک السبل و یتبعون تلک السنن، فإذا کان الأمر بالمدینة ظاهراً معمولًا به لم أر لأحد خلافه للذی فی أیدیهم من تلک الوراثة التی لا یجوز لأحد انتحالها و لا ادّعاؤها، و لو ذهب أهل الأمصار یقولون هذا العمل ببلدنا، و هذا الذی مضی علیه من مضی منّا، لم یکونوا من ذلک علی ثقة، و لم یکن لهم من ذلک الذی جاز لهم.

فانظر رحمک اللّه فیما کتبت إلیک فیه لنفسک، و اعلم إنّی أرجو أن لا یکون دعانی إلی ما کتبت به إلیک إلّا النصیحة للّه تعالی وحده، و النظر لک و الضن بک، فانزل کتابی منک منزلته، فإنّک إن فعلت تعلم أنّی لم آلک نصحاً.

وفقنا اللّه و إیّاک لطاعته و طاعة رسوله فی کلّ أمر و علی کلّ حال.

و السلام علیک و رحمة اللّه، و کتب یوم الأحد لتسع مضین من صفر «۱».

و لم تکن رسالة مالک إلی اللیث مقنعة لمن أتی بعده، فقد رد علیه ابن حزم الظاهری قائلًا فی إبطال قول من قال: الإجماع هو إجماع أهل المدینة، فإنّ هذا قول لهج به المالکیون قدیماً و حدیثاً، و هو فی غایة الفساد، لأنّ قولهم: إنّ أهل المدینة أعلم بأحکام رسول اللّه من سواهم کذب و باطل، و إنّما الحقّ انّ أصحاب رسول اللّه و هم العالمون بأحکامه سواء بقی منهم من بقی بالمدینة، أو خرج منهم من خرج لم یزد «۲» الباقی بالمدینة بقاؤه فیها درجة فی علمه و فضله و لا حطّ «۳» الخارج منهم عن المدینة خروجه عنها درجة من علمه و فضله.

و أمّا قولهم: شهدوا آخر حکمه و علموا ما نسخ ممّا لم ینسخ، فتمویه

---

(۱) القاضی عیاض: ترتیب المدارک: ۶۵۱- ۶۴.

(۲) فی المطبوع: لم یرد، و هو تصحیف.

(۳) فی المطبوع: لاحظ، و هو تصحیف.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۱

فاحش و کذب ظاهر، بل الخارجون من الصحابة من المدینة شهدوا من ذلک کالذی شهده المقیم لها منهم سواء، کعلی و ابن مسعود و أنس و غیرهم، و الکذب عار فی الدنیا و نار فی الآخرة.

فظهر فساد کلّما موّهوا به، و بنوه علی هذا الأصل الفاسد، و أسموه بهذا الأساس المنهار «۱».

کما رد علیه الإمام الآمدی أیضاً بقوله: اتّفق الأکثرون علی أنّ إجماع أهل المدینة وحدهم لا یکون حجّة علی من خالفهم فی حالة انعقاد إجماعهم، خلافاً لمالک، فإنّه قال: یکون حجّة.

و من أصحابه من قال: إنّما أراد بذلک ترجیح روایتهم علی روایة غیرهم.

و منهم من قال: أراد به أن یکون إجماعهم أولی، و لا تمتنع مخالفته.

و منهم من قال: أراد بذلک أصحاب رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-.

و المختار مذهب الأکثرین، و ذلک انّ الأدلّة الدالّة علی أنّ الإجماع حجّة، لیست ناظرة إلی أهل المدینة دون سواهم لا سیما و انّهم

لا يؤَلّفون كل الأمة، فلا يكون إجماعهم حجة.

ثمَّ ذكر من نصر مذهب مالك بالنص و العقل، و ذكر من الثانى ثلاثة أوجه، ثمّ أخذ بالرد على جميع الوجوه، و خرج بالنتيجة التالية: لا يكون إجماع أهل الحرمين مكة و المدينة، و المصرين: الكوفة و البصرة حجّة على مخالفيهم، و إن خالف فيه قوم لما ذكرناه من الدليل «۲».

إنّ اتّفاق أهل المدينة على حكم شرعى ليس بأقوى من إجماع علماء عصر

---

(۱) ابن حزم، الاحكام: ۵۸۷۴- ۵۸۶- و لكلامه صلة، فراجع.

(۲) الآمدى: الاحكام فى أُصول الأَحكام: ۱ ۳۰۵- ۳۰۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۱۲

واحد على حكم شرعى، فكما أنّ الثانى لا يكون حجّة على المجتهد و لا يمكن أن يستدل به على الحكم الشرعى، فهكذا اتفاق أهل المدينة، خاصة أنّ عنصر الاتّفاق تم على تقليد بعضهم البعض، فالاحتجاج بهذا الاتفاق و نسبته إلى الشارع بدعة و إفتاء بما لم يعلم انّه من دين اللّه.

نعم لو كان اتفاقهم ملازماً لِاصابة الواقع خاصة فى العصور الأولى، فيؤخذ به لحصول العلم، و أنّى للمجتهد إثبات تلك الملازمة، أو لو كشف اتّفاقهم عن وجود دليل معتبر وصل إليهم و لم يصل إلينا يمكن أن يحتج به.

و حصيلة البحث: أنّ اتّفاق أهل المدينة أو اتفاق المصرين الكوفة و البصرة رهن وجود الملازمة العادية بين الاتفاق و إصابته الواقع، أو بين الاتفاق و وجود دليل معتبر و إلّا فلا قيمة لاتفاق غير المعصوم قليلًا كان أو كثيراً.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۱۳

مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه عند أهل السنّة ۸

إجماع العترة

«۱» كلّ من كتب فى تاريخ الفقه الإسلامى و تعرض لمنابع الفقه و الأَحكام غفل عن ذكر أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) و حجّية أقوالهم فضلًا عن حجّية اتّفاقهم، و ذلك بعين اللّه بخس لحقوقهم، و حيث إنّ المقام يقتضى الاختصار نستعرض المهم من الأَدلّة الدالة على حجّية أقوالهم فضلًا عن اتّفاقهم على حكم من الاحكام، كقوله سبحانه ": إِنَّما يُرِيدُ اللّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً «"۲».

و الاستدلال بالآية على عصمة أهل البيت و بالتالى حجية أقوالهم رهن أُمور:

الأَوّل: الإرادة فى الآية إرادة تكوينية لا تشريعية، و الفرق بين الإرادتين واضح، فإنّ إرادة التطهير بصورة التقنين تعلقت بعامة المكلّفين من غير اختصاص بأئمّة أهل البيت (عليهم السلام) قال سبحانه ": وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ «"۳».

فلو كانت الإرادة المشار إليها فى الآية إرادة تشريعية لما كان للتخصيص و الحصر وجه مع انّا نجد فيها تخصيصاً بوجوه خمسة:

أ: بدأ قوله سبحانه بحرف "إِنَّما "المفيد للحصر.

---

(۱) و هو نفس تعبير الطوفى فى رسالته.

(۲) الأَحزاب: ۳۳.

(۳) المائدة: ۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۴

ب: قدّم الظرف "عَنْكُمُ "و قال ": لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ "و لم يقل ليذهب الرجس عنكم لأجل التخصيص.

ج: بيّن من تعلّقت إرادته بتطهيرهم بصيغة الاختصاص، و قال ": أَهْلَ الْبَيْتِ "أى أخصّكم.

د: أكد المطلوب بتكرير الفعل، و قال ": وَ يُطَهِّرَكُمْ "تأكيداً "لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ."

ه: أرفقه بالمفعول المطلق، و قال ": تَطْهِيراً."

كلّ ذلك يؤكد انّ الإرادة التى تعلّقت بتطهير أهل البيت غير الإرادة التى تعلّقت بعامة المكلّفين.

و نرى مثل هذا التخصيص فى مريم البتول قال سبحانه ": إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ «"۱».

الثانى: المراد من الرجس كل قذارة باطنية و نفسية، كالشرك، و النفاق، و فقد الايمان، و مساوى الأخلاق، و الصفات السيئة، و الأفعال القبيحة التى يجمعها الكفر و النفاق و العصيان، فالرجس بهذا المعنى أذهبه اللّه عن أهل البيت، و لا شكّ انّ المنزّه عن الرجس بهذا المعنى يكون معصوماً من الذنب بإرادة منه سبحانه، كيف و قد ربّاهم اللّه سبحانه و جعلهم هداة للأُمة كما بعث أنبياءه و رسله لتلك الغاية.

الثالث: المراد من أهل البيت هو على و فاطمة و أولادهما، لأنّ أهل البيت و إن كان يطلق على النساء و الزوجات بلا شك كقوله سبحانه ": أَ تَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللّهِ رَحْمَتُ اللّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ «"۲».

لكن دلّ الدليل القاطع على أنّ المراد

---

(۱) آل عمران: ۴۲.

(۲) هود: ۷۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۵

فى الآية غير نساء النبى و أزواجه و ذلك بوجهين: أ: نجد انّه سبحانه عند ما يتحدّث عن أزواج النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- يذكرهن بصيغة جمع المؤنث و لا يذكرهن بصيغة الجمع المذكر، فإنّه سبحانه أتى فى تلك السورة (الأحزاب) من الآية ۲۸ إلى الآية ۳۴ باثنين و عشرين ضميراً مؤنثاً مخاطباً بها نساء النبى، و إليك الايعاز بها: ۱- كُنْتُنَّ، ۲- تُرِدْنَ، ۳- تَعالَيْنَ، ۴- أُمَتِّعْكُنَّ، ۵- أُسَرِّحْكُنَّ. «۱» ۶- كُنْتُنَّ، ۷- تُرِدْنَ، ۸- مِنْكُنَّ «۲».

۹- مِنْكُنَّ «۳».

۱۰- مِنْكُنَّ «۴».

۱۱- لَسْتُنَّ، ۱۲- إِنِ اتَّقَيْتُنَّ، ۱۳- فَلا تَخْضَعْنَ، ۱۴- قُلْنَ «۵».

۱۵- قَرْنَ، ۱۶- فِي بُيُوتِكُنَّ، ۱۷- تَبَرَّجْنَ، ۱۸- أَقِمْنَ، ۱۹- آتِينَ، ۲۰- أَطِعْنَ اللّهَ «۶».

۲۱- اذْكُرْنَ، ۲۲- فِي بُيُوتِكُنَّ «۷».

و فى الوقت نفسه عند ما يذكر أئمة أهل البيت فى آخر الآية ۳۳ يأتى بضمائر مذكّرة و يقول ": ليذهب عنكم.. و يطهّركم "فإنّ هذا العدول دليل على أنّ الذكر

---

(۱) الأحزاب: ۲۸.

(۲) الأحزاب: ۲۹.

(۳) الأحزاب: ۳۰.

(۴) الأحزاب: ۳۱.

(۵) الأَحزاب: ۳۲.

(۶) الأَحزاب: ۳۳.

(۷) الأَحزاب: ۳۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۶

الحکیم انتقل من موضوع إلی موضوع آخر، أی من نساء النبی إلی أهل بیته، فلا بدّ أن یکون المراد منه غیر نسائه.

ب: انّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أماط الستر عن وجه الحقیقة، فقد صرّح بأسماء من نزلت الآیة بحقّهم حتی یتعیّن المقصود منه باسمه و رسمه و لم یکتف بذلک، بل أدخل جمیع من نزلت الآیة فی حقّهم تحت الکساء و منع من دخول غیرهم.

و لم یقتصر علی هذین الأمرین (ذکر الأسماء و جعل الجمیع تحت کساء واحد) بل کان کلّما یمرّ ببیت فاطمة إلی ثمانیة أشهر یقول: الصلاة، أهل البیت "إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً."

و قد تضافرت الروایات علی ذلک، و لو لا خوف الاطناب لأتینا بکلّ ما روی عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-، و لکن نذکر من کلّ طائفة نموذجاً.

أمّا الطائفة الأُولی: أخرج الطبری فی تفسیر الآیة عن أبی سعید الخدری قال، قال رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- نزلت الآیة فی خمسة: فیوفّی علی رضی اللّه عنه و حسن رضی اللّه عنه، و حسین رضی اللّه عنه، و فاطمة رضی اللّه عنها "،إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً."

و قد رویت روایات کثیرة فی هذا المجال، فمن أراد فلیرجع إلی تفسیر الطبری و الدر المنثور للسیوطی.

و أمّا الطائفة الثانیة: فقد روی السیوطی و أخرج ابن أبی شیبة و أحمد و مسلم و ابن جریر و ابن أبی حاتم و الحاکم عن عائشة رضی اللّه عنها، قالت: خرج رسول اللّه غداة و علیه مرط مرحل من شعر أسود، فجاء الحسن و الحسین رضی اللّه عنهما فأدخلهما معه، ثمّ جاء علی فأدخله معه، ثمّ قال ": إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً."

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۷

و لو لم یرد ذکر فاطمة فی هذا الحدیث، فقد جاء فی حدیث آخر، حیث روی السیوطی، قال: و اخرج ابن جریر و الحاکم و ابن مردویه عن سعد، قال: نزل علی رسول اللّه الوحی، فأدخل علیاً و فاطمة و ابنیهما تحت ثوبه، قال: اللّهمّ إنّ هؤلاء أهل بیتی.

و فی حدیث آخر جاء رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إلی فاطمة و معه حسن و حسین، و علی حتی دخل، فأدنی علیاً و فاطمة فأجلسهما بین یدیه و أجلس حسناً و حسیناً کلّ واحد منهما علی فخذه، ثمّ لفّ علیهم ثوبه و أنا مستدبرهم، ثمّ تلا هذه الآیة": إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً."

و أمّا الطائفة الثالثة: فقد أخرج الطبری عن أنس أنّ النبی کان یمرّ ببیت فاطمة ستة أشهر کلّما خرج إلی الصلاة أهل البیت "إِنَّمٰا یُرِیدُ اللّٰهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیراً «"۱».

و الروایات تربو علی أربع و ثلاثین روایة، رواها من عیون الصحابة؛ أبو سعید الخدری، أنس بن مالک، ابن عباس، أبو هریرة الدوسی، سعد بن أبی وقاص، واثلة بن الاسقع، أبو الحمراء، أعنی: هلال بن حارث، أُمهات المؤمنین: عائشة و أُمّ سلمة «۲».

فعلی ضوء هذا فأئمّة أهل البیت (علیهم السلام) معصومون من الذنب، قولًا و فعلًا فیکون قولهم کاتفاقهم حجّة و إن غاب هذا الأمر عن أکثر إخواننا أهل السنّة.

نعم قد عدّ نجم الدین الطوفی (المتوفّی ۷۱۶ ه) إجماع العترة الطاهرة من مصادر التشریع الإسلامی کما أنهاها إلی ۱۹ مصدراً، و إلیک رءوسها:

(۱) و للوقوف علی مصادر هذه الروایات لاحظ: تفسیر الطبری؛ ج ۲۲- ۷۵، و الدر المنثور: ج ۵- ۱۹۸ ۱۹۹.

(۲) و رواه من أصحاب الصحاح: مسلم فی صحیحه: ۷- ۱۲۳۱۲۲، و الترمذی فی سننه.

و لاحظ جامع الأصول لابن الأَثیر: ۱۰- ۱۰۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۸

۱- الکتاب.

۲- السنّة.

۳- إجماع الأُمّة.

۴- إجماع أهل المدینة.

۵- القیاس.

۶- قول الصحابی.

۷- المصلحة المرسلة.

۸- الاستصحاب.

۹- البراءة الشرعیة.

۱۰- العوائد.

۱۱- الاستقراء.

۱۲- سد الذرائع.

۱۳- الاستدلال.

۱۴- الاستحسان.

۱۵- الأَخذ بالأَخف.

۱۶- العصمة.

۱۷- إجماع أهل الکوفة.

۱۸- إجماع العترة.

۱۹- إجماع الخلفاء الأَربعة «۱».

و لا یخفی انّ بعضها متفق علیه و بعضها مختلف فیه، و انّ کثیراً ممّا عدّه من مصادر التشریع قابل لِلادغام فی البعض الآخر، کما مرّ فی بعض الفصول.

إلی هنا تمّ بیان منابع الفقه و الأَحکام، و قد عرفت أنّها لا تتجاوز عندنا الأَربعة و أنّ قسماً منها داخل فی الأَدلّة الأَربعة، و قسم منها لیس بحجة.

(۱) رسالة الطوفی، کما فی مصادر التشریع الإِسلامی لعبد الوهاب خلاف: ۱۰۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۱۹

الفصل الثالث تأثیر الزمان و المکان فی الاستنباط

اشارة

قد يُطرح الزمان و المكان بما انّهما ظرفان للحوادث و الطوارى الحادثة فيهما، و قد يطرحان و يراد منهما المظروف، أى تغيّر أساليب الحياة و الظروف الاجتماعية حسب تقدّم الحضارة و تغيرها، و الثانى هو المراد من المقام.

ثمّ إنّه يجب أن تفسر مدخلية الزمان و المكان بالمعنى المذكور فى الاجتهاد، على وجه لا تعارض الأصول المسلّمة فى التشريع الإسلامى، و نشير إلى أصلين منها: الأوّل: انّ من مراتب التوحيد هو التوحيد فى التقنين و التشريع، فلا مشرّع و لا مقنّن سواه، قال تعالى ": إِنِ الحُكْمُ إِلّا للّهِ أَمَرَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ ذلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُون «"۱» و المراد من الحكم هو الحكم التشريعى بقرينة قوله ": أَمَرَ أَلّا تَعْبُدُوا إِلّا إِيّاهُ."

و قال سبحانه ": قالَ الّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرآنٍ غَيْرِ هذا أَو بَدِّلْهُ قُلْ ما يَكُونُ لِى أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلقاءِ نَفْسى إِنْ أَتَّبِعُ إِلّا ما يُوحى إِلَىَّ إِنّى أَخافُ إِنْ عَصَيْتُ

---

(۱) يوسف: ۴۰.

رَبِّى عَذابَ يَوْمٍ عَظِيم «"۱».

الثانى: انّ الرسول خاتم الأنبياء، و كتابه خاتم الكتب، و شريعته خاتمة الشرائع، فحلاله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة.

روى زرارة، قال: سألت أبا عبد اللّه- عليه السّلام- عن الحلال و الحرام، قال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره و لا يجيء غيره، و حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة لا يكون غيره و لا يجيء غيره» و قال: قال على- عليه السّلام-: «ما أحد ابتدع بدعة إلّا ترك بها سنّة».

«۲» و لعلّ أوّل من أشار إلى هذه المسألة من علمائنا هو المحقّق الأردبيلى، حيث قال: و لا يمكن القول بكلية شىء بل تختلف الاحكام باعتبار الخصوصيات و الأحوال و الأزمان و الأمكنة و الأشخاص و هو ظاهر، و باستخراج هذه الاختلافات و الانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم و الفقهاء، شكر اللّه سعيهم و رفع درجاتهم.

«۳» و هناك كلمة مأثورة عن الامام السيد الخمينى (قدّس سرّه) حيث قال: إنّى على اعتقاد بالفقه الدارج بين فقهائنا و بالاجتهاد على النهج الجواهرى، و هذا أمر لا بدّ منه، لكن لا يعنى ذلك انّ الفقه الإسلامى لا يواكب حاجات العصر، بل انّ لعنصرى الزمان و المكان تأثيراً فى الاجتهاد، فقد يكون لواقعة حكمٌ لكنّها تتخذ حكماً آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع و سياسته و اقتصاده.

«۴» إنّ القول بأنّ عنصرى الزمان و المكان لا تمسّان كرامة الاحكام المنصوصة فى الشريعة مما اتفقت عليه أيضاً كلمة أهل السنّة حيث إنّهم صرّحوا بأنّ العاملين

---

(۱) يونس: ۱۵.

(۲) الكافى: ۱- ۵۸، الحديث ۱۹؛ و بهذا المضمون أحاديث كثيرة.

(۳) مجمع الفائدة و البرهان: ۳- ۴۳۶.

(۴) صحيفة النور: ۲۱- ۹۸.

المـذکورین یؤَثران فی الأحکام المسـتنبطة عن طریق القیاس و المصالـح المرسـلة و الاسـتحسان و غیرها، فتغییر المصالح ألجأهم إلی تغییر الأَحکام الاجتهادیة لا المنصوصة، یقول الأسـتاذ مصـطفی أحمد الزرقاء: و قد اتفقت کلمة فقهاء المذاهب علی أنّ الاحکام التی تتبـدّل بتبـدّل الزمان و أخلاق الناس هی الأَحکام الاجتهادیـة من قیاسـیة و مصـلحیة، أی التی قررها الاجتهاد بناء علی القیاس أو علی دواعی المصلحة، و هی المقصودة من القاعدة المقررة «تغییر الاحکام بتغیّر الزمان».

أمّا الأَحکام الاساسـیة التی جاءت الشـریعة لتأسیسها و توطیدها بنصوصها الأَصلیة الآمرة، الناهیة کحرمة المحرمات المطلقة و کوجوب التراضـی فی العقود، و التزام الإِنسـان بعقـده، و ضـمان الضـرر الـذی یُلحقه بغیره، و سـریان إقراره علی نفسه دون غیره، و وجوب منع الأَذی و قمع الأجرام، و سد الذرائع إلی الفساد و حمایة الحقوق المکتسبة، و مسؤولیة کل مکلّف عن عمله و تقصیره، و عدم مؤَاخذة بریء بذنب غیره، إلی غیر ذلک من الاحکام و المبادی الشـرعیة الثابتة التی جاءت الشـریعة لتأسیسـها و مقاومة خلافها، فهذه لا تتبدّل بتبدّل الازمان، بل هی الأُصول التی جاءت بها الشـریعة لإِصلاح الازمان و الأَجیال، و لکن وسائل تحقیقها و أسالیب تطبیقها قد تتبدل باختلاف الأَزمنـة المحدثة «۱» و علی هـذا فیجب أن یفسـر تـأثیر العاملین بشـکل لا یمسُّ الأَصـلین المتقـدمین، أی أن نحترز أوّلًا عن تشریع الحکم و جعله، و ثانیاً عن مسّ کرامة تأبید الاحکام:

و بمـا انّ للزمان و المکان تأثیراً فی اسـتنباط الأَحکام الشـرعیة أوّلًا، و الأَحکام الحکومیـة ثانیاً نبحث عن کلا الأَمرین فی مبحثین مستقلین

اشارة

---

(۱) المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۲۴ ۹۲۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۲

المبحث الأَوّل: تأثیر الزمان و المکان فی استنباط الأَحکام الشرعیة

اشارة

إنّ لتغیر الأَوضـاع و الأَحـوال الزمنیـة تـأثیراً کبیراً فی اسـتنباط الأَحکام الشـرعیة، و التأثیر یرجع تارة إلی ناحیـة الموضوع و أُخری إلی جانب الحکم، و إلیک البیان:

الأَوّل: تأثیر الزمان و المکان فی صدق الموضوعات

قد یراد من تبدّل الموضوع تارة انقلابه إلی موضوع آخر کصیرورة الخمر خلًا و النجس تراباً، و هذا غیر مراد فی المقام قطعاً.

و أُخری صـدق الموضوع علی مورد فی زمان و مکان، و عـدم صـدقه علی ذلک المورد فی زمان و مکان آخر، و ما هذا إلّا لمدخلیة الظروف و الملابسات فیها.

و یظهر ذلک بالتأمّل فی الموضوعات التالیة: ۱- الاستطاعة.

۲- الفقر.

۳- الغنی.

۴- بذل النفقة للزوجة.

۵- و إمساکها بالمعروف حسب قوله سبحانه ": فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوف) «۱» فإن هذه العناوین موضوعات لأحکام شرعیة واضحة و لکن تختلف محقّقاتها حسب اختلاف الزمان و المکان، فمثلًا:

۱- التمکّن من الزاد و الراحلة التی هی عبارة أُخری عن الاستطاعة و له محقّقات مختلفة عبر الزمان، فربما تصدق علی مورد فی ظرف و لا تصدق علیه فی

---

(۱) البقرة: ۲۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۳

ظرف آخر، کما هو الحال فی الإمساک بالمعروف فإنّها تختلف حسب الظروف الاجتماعیة، و تبدّل أسالیب الحیاة و لا بُعد إذا قلنا انّ فقیر الیوم غنیّ الأمس.

۲- فی صدق المثلی و القیمیّ، فقد جعل الفقهاء ضوابط للمثلی و القیمی، ففی ظلها عدّوا الحبوب من قبیل المثلیات، و الأوانی و الألبسة من قبیل القیمیات، و ذلک لکثرة وجود المماثل فی الأُولی و ندرته فی الثانیة، و کان ذلک الحکم سائداً حتی تطوّرت الصناعة تطوراً ملحوظاً، فأصبحت تنتج کمیات هائلة من الأوانی و المنسوجات لا تختلف واحدة عن الأُخری قید شعرة، فأصبحت القیمیات بفضل الازدهار الصناعی مثلیات.

۳- فی صدق المکیل و الموزون علی شیء حیث إنّ الحکم الشرعی هو بیع المکیل بالکیل، و الموزون بالوزن، لا بالعدّ، و لکن هذا یختلف حسب اختلاف البیئات و المجتمعات، و یلحق بکلّ حکمه.

۴- و من أحکامهما انّه لا تجوز معاوضة المتجانسین متفاضلًا إلّا مثلًا بمثل، إذا کانا من المکیل و الموزون، دون المعدود، و هذا یختلف حسب اختلاف الزمان و المکان، فرب جنس یباع بالکیل و الوزن فی بلد و بالعدّ فی بلد آخر، و هکذا یلحق بکل حکمه.

هذا کلّه حول تأثیر عنصری الزمان و المکان فی صدق الموضوع.

الثانی: تأثیرهما فی ملاکات الاحکام

لا شکّ انّ الاحکام الشرعیة تابعة للملاکات و المصالح و المفاسد، فربما یکون مناط الحکم مجهولًا و مبهماً و أُخری یکون معلوماً بتصریح من الشارع، و القسم الأوّل خارج عن محل البحث، و أما القسم الثانی فالحکم دائر مدار مناطه و ملاکه

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۴

فلو کان المناط باقیاً فالحکم ثابت، و أمّا إذا تغیّر المناط حسب الظروف و الملابسات یتغیر الحکم قطعاً، مثلًا: ۱. لا خلاف فی حرمة بیع الدم بملاک عدم وجود منفعة محلّلة فیه، و لم یزل حکم الدم کذلک حتی اکتشف العلم له منفعة محلّلة تقوم علیها رحی الحیاة، و أصبح التبرع بالدم إلی المرضی کإهداء الحیاة لهم، و بذلک حاز الدم علی ملاک آخر فحلّ بیعه و شراؤه «۱».

۲ انّ قطع أعضاء المیت أمر محرّم فی الإسلام، قال رسول اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم): «إیّاکم و المثلة و لو بالکلب العقور» «۲».

و من الواضح انّ ملاک التحریم هو قطع الأعضاء لغایة الانتقام و التشفّی، و لم یکن یومذاک أی فائدة تترتّب علی قطع أعضاء المیت سوی تلبیة للرغبة النفسیة الانتقام و لکن الیوم ظهرت فوائد جمّة من وراء قطع أعضاء المیت، حیث صارت عملیة زرع الأعضاء أمراً ضروریاً یستفاد منها لنجاة حیاة المشرفین علی الموت.

۳ دلّت الروایات علی أنّ دیة النفس تؤدّی بالانعام الثلاثة، و الحلّة الیمانیة، و الدرهم و الدینار، و مقتضی الجمود علی النص عدم التجاوز عن النقدین إلی الأوراق النقدیة، غیر انّ الوقوف علی دور النقود فی النظام الاقتصادی، و انتشار أنواع کثیرة منها فی دنیا

الیوم، و النظر فی الظروف المحیطة بصدور تلک الروایات، یشرف الفقیه علی أنّ ذکر النقدین بعنوان انّه أحد النقود الرائجة آن ذاک، و لذلک یجزی دفعها من الأَوراق النقدیة المعادلة للنقدین الرائجة فی زمانهم، و قد وقف الفقهاء علی ملاک الحکم عبر تقدّم الزمان.

---

(۱) قال السید الامام الخمینی (قدّس سرّه): لم تکن فی تلک الأَعصار للدم منفعة غیر الأَکل، فالتحریم منصرف إلیه.

(۲) لاحظ نهج البلاغة: قسم الرسائل، برقم ۴۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۵

الثالث: تأثیرهما فی کیفیة تنفیذ الحکم

۱ تضافرت النصوص علی حلّیة الفیء و الأَنفال للشیعة فی عصر الغیبة، و من الأَنفال المعادن و الآجام و أراضی الموات، و قد کان الانتفاع بها فی الأَزمنة الماضیة محدوداً ما کان یثیر مشکلة، و أمّا الیوم و مع تطوّر الأَسالیب الصناعیة و انتشارها بین الناس أصبح الانتفاع بها غیر محدود، فلو لم یتخذ أُسلوباً خاصاً فی تنفیذ الحکم لأَدّی إلی انقراضها أوّلًا، و خلق طبقة اجتماعیة مرفّهة و أُخری بائسة فقیرة ثانیاً.

فالظروف الزمانیة و المکانیة تفرض قیوداً علی إجراء ذلک الحکم بشکل جامع یتکفّل إجراء أصل الحکم، أی حلّیة الأَنفال للشیعة أوّلًا، و حفظ النظام و بسط العدل و القسط بین الناس ثانیاً، بتقسیم الثروات العامة عن طریق الحاکم الإِسلامی الذی یشرف علی جمیع الشئون لینتفع الجمیع علی حدٍ سواء.

۲ اتّفق الفقهاء علی أنّ الغنائم الحربیة تقسّم بین المقاتلین علی نسق خاص بعد إخراج خمسها لَاصحابها، لکن الغنائم الحربیة فی عصر صدور الروایات کانت تدور بین السیف و الرمح و السهم و الفرس و غیر ذلک، و من المعلوم أنّ تقسیمها بین المقاتلین کان أمراً میسراً آن ذاک، أمّا الیوم و فی ظل التقدّم العلمی الهائل، فقد أصبحت الغنائم الحربیة تدور حول الدبابات و المدرّعات و الحافلات و الطائرات المقاتلة و البوارج الحربیة، و من الواضح عدم إمکان تقسیمها بین المقاتلین بل هو أمر متعسر، فعلی الفقیه أن یتّخذ أُسلوباً فی کیفیة تطبیق الحکم علی صعید العمل لیجمع فیه بین العمل بأصل الحکم و الابتعاد عن المضاعفات الناجمة عنها.

۳ انّ الناظر فی فتاوی الفقهاء السابقین فیما یرجع إلی الحج من الطواف

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۶

حول البیت و السعی بین الصفا و المروة و رمی الجمار و الذبح فی منی یحسّ حرجاً شدیداً فی تطبیق عمل الحج علی هذه الفتاوی، و لکن تزاید وفود حجاج بیت اللّه عبر الزمان یوماً بعد یوم أعطی للفقهاء روَی وسیعة فی تنفیذ تلک الاحکام علی موضوعاتها، فأفتوا بجواز التوسع فی الموضوع لا من باب الضرورة و الحرج، بل لانفتاح آفاق جدیدة إمامهم فی الاستنباط.

الرابع: تأثیرهما فی منح نظرة جدیدة نحو المسائل

إنّ تغیر الأَوضاع و الأَحوال الزمنیة تضفی للمجتهد نظرة جدیدة نحو المسائل المطروحة فی الفقه قدیماً و حدیثاً.

و لنذکر بعض الأَمثلة:

۱ کان القدماء ینظرون إلی البیع بمنظار ضیّق و یفسرونه بنقل الأَعیان و انتقالها، و لا یجیزون علی ضوئها بیع المنافع و الحقوق، غیر انّ تطور الحیاة و ظهور حقوق جدیدة فی المجتمع الإِنسانی و رواج بیعها و شرائها، حدا بالفقهاء إلی إعادة النظر فی حقیقة البیع، فجوّزوا

بیع الامتیازات و الحقوق عامة.

۲ أفتی القدماء بأنّ الإنسان یملک المعدن المرکوز فی أرضه تبعاً لها دون أیّ قید أو شرط، و کان الداعی من وراء تلک الفتوی هو بساطة الوسائل المستخدمة لذلک، و لم یکن بمقدور الإنسان الانتفاع إلّا بمقدار ما یعدّ تبعاً لأرضه، و لکن مع تقدم الوسائل المستخدمة للاستخراج، استطاع أن یتسلّط علی أوسع مما یُعد تبعاً لأرضه، فعلی ضوئه لا مجال للإفتاء بأنّ صاحب الأرض یملک المعدن المرکوز تبعاً لأرضه بلا قید أو شرط، بل یحدد بما یعد تبعاً لها، و أمّا الخارج عنها فهو إمّا من الأنفال أو من المباحات التی یتوقف تملّکها علی إجازة الامام.

و لیست هذه النظرة الشمولیة مختصة بالفقه بل تعم أکثر العلوم.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۷

الخامس: تأثیرهما فی تعیین الأسالیب

: إنّ هناک أحکاماً شرعیة لم یحدّد الشارع أسالیبها بل ترکها مطلقة کی یختار منها فی کل زمان ما هو أصلح فی التنظیم نتاجاً و أنجع فی التقویم علاجاً، و إلیک بعض الأمثلة علی ذلک: ۱- الدفاع عن بیضة الإسلام قانون ثابت لا یتغیّر و لکن الأسالیب المتخذة لتنفیذ هذا القانون موکولة إلی مقتضیات الزمان التی تتغیر بتغیّره، و لکن فی إطار القوانین العامة فلیس هناک فی الإسلام أصل ثابت إلّا أمر واحد و هو قوله سبحانه ": وَ أَعِدُّوا لَهُم ما اسْتَطَعْتُم مِن قُوّة «"۱» و أمّا غیرها فکلّها أسالیب لهذا القانون تتغیّر حسب تغیّر الزمان.

۲- نشر العلم و الثقافة أصل ثابت فی الإسلام، و أمّا تحقیق ذلک و تعیین کیفیته فهو موکول إلی الزمان، فعنصر الزمان دخیل فی تطبیق الأصل الکلّی حسب مقتضیات الزمان.

۳- التشبّه بالکفار أمر مرغوب عنه حتی إنّ الرسول- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أمر بخضب الشیب و قال: «غیّروا الشیب و لا تشبهوا بالیهود»، و الأصل الثابت هو صیانة المسلمین من التشبّه بالکافرین، و لما اتسعت دائرة الإسلام و اعتنقته شعوب مختلفة و کثر فیهم الشیب تغیر الأسلوب، و لمّا سُئِلَ علی- علیه السّلام- عن ذلک، فقال: «إنّما قال- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- ذلک و الدین قلّ، فأمّا الآن فقد اتسع نطاقه و ضرب بجرانه فامرؤٌ و ما اختار» «۲»

---

(۱) الأنفال: ۶۰.

(۲) نهج البلاغة: قسم الحکم، رقم ۱۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۸

۴- انّ روح القضاء الإسلامی هو حمایة الحقوق و صیانتها، و کان الأسلوب المتبع فی العصور السابقة هو أسلوب القاضی الفرد، و قضاؤه علی درجة واحدة قطعیة، و کان هذا النوع من القضاء مؤمِّناً لهدف القضاء، و لکن الیوم لمّا دبّ الفساد إلی المحاکم و قلَّ الورع اقتضی الزمان أن یتبدل أسلوب القضاء إلی أسلوب محکمة القضاة الجمع، و تعّدد درجات المحاکم حسب المصلحة الزمانیة التی أصبحت تقتضی زیادة الاحتیاط، و قد ذکرنا کیفیة ذلک فی بحوثنا الفقهیة «۱» فزبدة القول هی: ۱- انّ عنصری الزمان و المکان لا تَمسَانِ حصر التشریع فی اللّه سبحانه أولًا، و لا کرامة الکبریات و الأصول الشرعیة ثانیاً.

۲- تأثیر عنصری الزمان و المکان فی محقّقات الموضوع.

۳- تأثیرهما فی الوقوف علی ملاکات الأحکام.

۴- تأثیرهما فی کیفیة إجراء الحکم.

۵- تأثیرهما فی منح نظرة جدیدة نحو المسائل.

۶- تأثیرهما فی تعیین الأَسالیب.

هـذا کلّه فی تأثیرهما فی الاجتهاد و استنباط الاحکام الأَوّلیة، و أمّا تأثیرهما فی الأَحکام الحکومیة فسیوافیک البحث عنه فی الفصل الثانی:

التفسیر الخاطئ أو تغییر الاحکام حسب المصالح

قـد ظهر ممّا ذکرنا انّ القول بتأثیر عنصری الزمان و المکان یجب أن یحـدّد بمالا یمس کرامـة الأَصـلین السابقین: حصـر التقنین باللّه سبحانه و تعالی، تأبید الاحکام

---

(۱) انظر نظام القضاء فی الشریعة الإِسلامیة الغرّاء حیث ذکرنا فیه أنّ تعدّد درجات المحاکم لا ینافی کون القضاء الأَوّل لازم الاجراء.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۲۹

الشـرعیة غیر انّه ربّما یفسـر التأثیر بنحو خاطئ و هو تغییر الأَحکام الشـرعیة حسب المصالـح الزمنیـة و بهـذا یبرّر مخالفة بعض الخلفاء للکتاب و السنّة قائلًا بأنّ للحاکم الأَخذ بالمصالح و تفسیر الاحکام علی ضوئها، و لنقدّم نموذجاً.

دلّ الکتاب و السـنّة علی بطلان الطلاق ثلاثاً، و انّه یجب أن یکون الطلاق واحـدة بعـد الأُخری، یتخلّل بینها رجوع أو نکاح، فلو طلّق ثلاثاً مرّة واحدة أو کرّر الصیغة فلا یحتسب إلّا طلاقاً واحداً.

و قـد جری علیه رسول اللّه و الخلیفة الأَوّل و کان- صـلّی اللّه علیه و آله و سـلم- لا یمضـی من الطلاق الثلاث إلّا واحدة منها، و کان الأَمر علی هـذا إلی سـنتین من خلافـة عمر، فقال عمر بن الخطاب: إنّ الناس قـد اسـتعجلوا فی أمر قـد کانت لهم فیه أناة، فلو أمضـیناه علیهم، فأمضاه علیهم «۱».

إنّ من المعلوم انّ اسـتخدام الرأی فیما فیه نص من کتاب أو سـنة، أمر خاطئ، و لو صحّ اسـتخدامه فإنّما هو فیما لا نصّ فیه، و لمّا کان ذلک یمسّ کرامـة الخلیفـة جاء الآخرون یبرّرون عمله بتغیّر الاحکام، بالمصالـح و المفاسـد، و یُعـد ابن القیم أحـد المتحمّسـین لهـذا التبریر، قال: لمّا رأی عمر بن الخطاب انّ مفسدة تتابع النص فی إیقاع الطلاق لا تندفع إلّا بإمضائها علی الناس، و رأی مصلحة الإِمضاء أقوی من مفسدة الإِیقاع، أمضی عمل الناس و جعل الطلاق ثلاثاً ثلاثاً «۲».

یلاحظ علیه: أنّ إبطال الشـریعة أمر محرّم لا یستباح بأی عنوان، فلا یصحّ لنا تغییر الشریعة بالمعاییر الاجتماعیة من الصلاح و الفساد، و أمّا مفسدة تتابع النص فی إیقاع الطلاق الثلاث فیجب أن تدفع عن طریق آخر لا عن طریق إمضاء ما لیس بمشروع مشروعاً.

---

(۱) مسلم: الصحیح: باب الطلاق الثلاث، الحدیث ۱.

(۲) إعلام الموقعین: ۳- ۴۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۰

و العجب انّ ابن القیم توجه إلی ذلک و قال: کان أسهل من ذلک (تصویب الطلقات ثلاثاً) أن یمنع الناس من إیقاع الثلاث، و یحرّمه علیهم، و یعاقب بالضـرب و التأدیب من فعله لئلّا یقع المحـذور الـذی یترتّب علیه، ثمّ نقل عن عمر ابن الخطاب ندامته علی التصویب، قال: قال عمر بن الخطاب: ما ندمت علی شیء مثل ندامتی علی ثلاث «۱».

---

(۱) إعلام الموقعین: ۳- ۳۶، و أشار إلیه فی کتابه الآخر إغاثة اللهفان من مصاید الشیطان: ۱- ۳۳۶.

و قد مرّ الكلام فی تصویب الخلیفة فی ص ۲۴۲ فلاحظ.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۱

المبحث الثانی: دور الزمان و المكان فی الأَحكام الحكومیة

ثم إنّ ما ذكرناه یرجع إلی دور الزمان و المكان فی عملیة الاجتهاد و الإفتاء، و أمّا دورهما فی الأَحكام الحكومیة التی تدور مدار المصالح و المفاسد و لیست من قبیل الأَحكام الواقعیة و لا الظاهریة، فلها باب واسع نأتی بكلام موجز فیه. إنّ تقدّم العنوانات الثانویة علی الأَوّلیة یحلّ العُقَد و المشاكل فی مقامین: الأَوّل: إذا كان هناك تزاحم بین الحكم الواقعیّ الأَوّلی و الحكم الثانوی، فیقدّم الثانی علی الأَوّل، إمّا من باب الحكومة أو من باب التوفیق العرفیّ، كتقدّم لا ضرر و لا حرج علی الأَحكام الضرریة و الحرجیة، و هذا النوع من التقدّم یرجع إلی باب الإفتاء و الاستنباط. الثانی: إذا كان هناك تزاحم بین نفس الأَحكام الواقعیّة بعضها مع بعض بحیث لو لم یتدخَّل فی فكّ العُقَد، و حفظ الحقوق لحصلت مفاسد، و هنا یأتی دور الحاكم و الفقیه الجامع للشرائط، المتصدی لمنصب الولاء، بتقدیم بعض الأَحكام الواقعیّة علی بعض بمعنی تعیین أنّ المورد من صغریات أیّ واحد من الحكمین الواقعیین، و لا یحكم الحاكم فی المقام إلّا بعد دقة و إمعان و دراسة للظروف الزمانیة و المكانیة و مشاورة العقلاء و الخبراء. و بعبارة أُخری: إذا وقع التزاحم بین الأَحكام الأَولیّة فیقدّم بعضها علی

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۲

بعض فی ظلّ هذه العنوانات الثانویة «۱» و یقوم الحاكم الإسلامیّ بهذه المهام بفضل الولایة المعطاة له، فتصیر هذه العنوانات مفاتیح بید الحاكم، یرفع بها التزاحم و التنافی، فمعنی مدخلیّة الزمان و المكان فی حكم الحاكم عبارة عن تأثیرهما فی تعیین أنّ المقام صغری لأَی كبری من الكبریات، و أیّ حكم من الأَحكام الواقعیة، فیكون حكمه بتقدیم إحدی الكبریین شكلًا إجرائیّاً للأَحكام الواقعیة و مراعاة لحفظ الأَهمّ و تخطیطاً لحفظ النظام و عدم اختلاله.

و بذلك یظهر أنّ حكم الحاكم الإسلامی یتمتّع بمیزتین:

الأولی: إنّ حكمه بتقدیم إحدی الكبریین، لیس حكماً مستنبطاً من الكتاب و السنّة مباشرة و إن كان أساس الولایة و أصلها مستنبطاً و مستخرجاً منهما، إلّا أنّ الحاكم لمّا اعتلی منصّة الحكم و وقف علی أنّ المقام من صغریات ذلك الحكم الواقعیّ دون الآخر للمقاییس التی عرفتها، یصیر حكمه حكومیّاً و ولائیاً فی طول الاحكام الأَوّلیة و الثانویة و لیس الهدف من وراء تسویغ الحكم له إلّا الحفاظ علی الأَحكام الواقعیّة برفع التزاحم، و لذلك سمّیناه حكماً إجرائیّاً، ولائیّاً حكومیّاً لا شرعیّاً، لما عرفت من أنّ حكمه علاجیّ یعالج به تزاحم الأَحكام الواقعیة فی ظلّ العنوانات الثانویة، و ما یعالج به حكم لا من سنخ المعالَج، و لو جعلناه فی عرض الحكمین لزم انخرام توحید التقنین و التشریع.

الثانیة: إنّ حكم الحاكم لمّا كان نابعاً عن المصالح العامّة و صیانة القوانین الإسلامیة لا یخرج حكمه عن إطار الاحكام الأَوّلیّة و الثانویّة، و إن لم یكن منهما

---

(۱) العناوین الثانویة عبارة عن: ۱- الضرورة و الاضطرار.

۲- الضرر و الضرار.

۳- العسر و الحرج.

۴- الأَهم فالأَهم.

۵- التقیّة.

۶- الذرائع للواجبات و المحرمات.

۷- المصالح العامّة للمسلمین.

و هذه العنوانات أدوات بید الحاکم، یحل بها مشکلة التزاحم بین الأَحکام الواقعیة و الأَزمات الاجتماعیة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۳

بل فی طولهما و لأَجل ذلک قلنا إنّه یعالج التزاحم فیها، فی ظلّ العنوانات الثانویّة.

و بالجملة الفقیه الحاکم بفضل الولایة الإلهیة یرفع جمیع المشاکل الماثلة فی حیاتنا، فإنّ العنوانات الثانویة التی تلوناها علیک أدوات بید الفقیه یسد بها کل فراغ حاصل فی المجتمع، و هی فی الوقت نفسه تغیّر الصغریات و لا تمس کرامة الکبریات.

و لأَجل توضیح المقام، نأتی بأمثلة نبین فیها مدخلیّة المصالح الزمانیة و المکانیة فی حکم الحاکم وراء دخالتهما فی فتوی المفتی.

الأَوّل: لا شکّ أنّ تقویة الإِسلام و المسلمین من الوظائف الهامّة، و تضعیف و کسر شوکتهم من المحرّمات الموبقة، هذا من جانب، و من جانب آخر أنّ بیع و شراء التبغ أمر محلّل فی الشرع، و الحکمان من الأَحکام الأَوّلیة و لم یکن أیّ تزاحم بینهما إلّا فی فترة خاصة عند ما أعطی الحاکم العرفیّ امتیازاً للشرکة الأَجنبیة، فصار بیعه و شراؤه بیدها، و لمّا أحسّ الحاکم الشرعی آن ذاک السید المیرزا الشیرازی (قدّس سرّه) انّ استعماله یوجب نشوب مخالب الکفّار فی هیکل المجتمع الإِسلامی، حکم (قدّس سرّه) بأنّ استعماله بکافة أنواعه کمحاربة ولیّ العصر- علیه السّلام- «۱» فلم یکن حکمه نابعاً إلّا من تقدیم الأَهمّ علی المهمّ أو من نظائره، و لم یکن الهدف من الحکم إلّا بیان أنّ المورد من صغریات حفظ مصالح الإِسلام و استقلال البلاد، و لا یحصل إلّا بترک استعمال التبغ بکافة صوره، فاضطرت الشرکة حینئذ إلی فسخ العقد.

الثانی: إنّ حفظ النفوس من الأُمور الواجبة، و تسلّط الناس علی أموالهم و حرمة التصرّف فی أموالهم أمر مسلّم فی الإِسلام أیضاً، إلّا أنّه علی سبیل المثال

---

(۱) صدر هذا الحکم عام ۱۸۹۱ م و حکمه کالتالی: بسم اللّه الرحمن الرحیم: «الیوم استعمال التبغ (التنباک) و التتن، بأی نحو کان، بمنزلة محاربة إمام الزمان عجل اللّه تعالی فرجه الشریف».

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۴

ربّما یتوقّف فتح الشوارع فی داخل البلاد و خارجها علی التصرّف فی الأَراضی و الأَملاک، فلو استعدّ مالکها بطیب نفس منه فهو و إلّا فللحاکم ملاحظة الأَهمّ بتقدیمه علی المهمّ، و یحکم بجواز التصرّف بلا إذن، غایة الأَمر یضمن لصاحب الأَراضی قیمتها السوقیة.

الثالث: إنّ إشاعة القسط و العدل ممّا ندب إلیه الإِسلام و جعله غایة لبعث الرسل، قال سبحانه ": لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْکِتابَ وَ الْمِیزانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ «"۱» و من جانب إنّ الناس مسلّطون علی أموالهم یتقلّبون فیها کیفما شاءوا، فإذا کان هناک تزاحم بین الحکمین الواقعیین، کما فی احتکار المحتکر أیّام الغلاء أو إجحاف أصحاب الحرف و الصنعة و غیرهم، فللحاکم الإِسلامی حسب الولایة الإِلهیّة الامعان و الدقة و الاستشارة و المشورة فی حلّ الازمة الاجتماعیة حتی یتبیّن له أنّ المقام من صغریات أیّ حکم من الحکمین، فلو لم تحلّ العقد بالوعظ و النصیحة، فآخر الدواء الکیّ، أی: فتح المخازن و بیع ما احتکر بقیمة عادلة و تسعیر الأَجناس و غیر ذلک.

الرابع: لا شکّ أنّ الناس أحرار فی تجاراتهم مع الشرکات الداخلیة و الخارجیة، إلّا أنّ إجراء ذلک، إن کان موجباً لخلل فی النظام الاقتصادیّ أو ضعف فی البنیة الماليّة للمسلمین، فللحاکم تقدیم أهمّ الحکمین علی الآخر حسب ما یری من المصالح.

الخامس: لو رأی الحاکمُ أنّ بیع العنب إلی جماعة لا یستعملونه إلّا لصنع الخمر و توزیعه بالخفاء، أورث فساداً عند بعض أفراد المجتمع و انحلالاً فی شخصیّتهم، فله أن یمنع بیع العنب إلی هؤلاء.

(۱) الحدید: ۲۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۵

إلی غیر ذلک من المواضع الکثیرة التی لا یمکن للفقیه الحاکم غضّ النظر عن الظروف المحیطة به، حتی یتضح له أنّ المجال مناسب لتقدیم أی الحکمین علی الآخر و تشخیص الصغری کما لا یخفی.

هذا کلّه حول مدخلیة الزمان و المکان فی الاجتهاد فی مقام الإفتاء أوّلًا و منصة الحکم ثانیاً، و أمّا سائر ما یرجع إلی ولایة الفقیه فنترکه إلی محلّه.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۶

دراسة فی تأثیر الزمان و المکان فی الفقه السنّی

اشارة

طرحت هذه المسألة من قبل بعض فقهاء السنّة قدیماً و حدیثاً، و إلیک التنویه بأسمائهم و ببعض کلماتهم: ۱- ابن القیم الحنبلی (المتوفّی ۷۵۱ ه) یقول فی فصل «تغیّر الفتوی و اختلافها بحسب تغیّر الأَزمنة و الأَمکنة و الأَحوال و النیّات و العوائد»: هذا فصل عظیم النفع، و قد وقع بسبب الجهل به غلط عظیم علی الشریعة أوجب من الحرج و المشقّة، و تکلیف ما لا سبیل إلیه، ما یعلم انّ الشریعة الباهرة التی فی أعلی رتب المصالح لا تأتی به، فإنّ الشریعة مبناها و أساسها علی الحِکَم و مصالح العباد فی المعاش و المعاد، و هی عدل کلّها، و رحمة کلّها، و مصالح کلّها، و حکمة کلّها، فکلّ مسألة خرجت عن العدل إلی الجور، و عن الرحمة إلی ضدها، و عن المصلحة إلی المفسدة، و عن الحکمة إلی العبث فلیست من الشریعة «۱».

۲- السید محمد أمین أفندی الشهیر ب «ابن عابدین» «۲» مؤلّف کتاب

(۱) اعلام الموقعین: ۳- ۱۴ ط دار الفکر و قد شغل بحثه ۵۶ صفحة فلاحظ.

(۲) هو محمد أمین الدمشقی، فقیه الدیار الشامیة و إمام الحنفیة فی عصره، ولد عام ۱۱۹۸ ه و توفی عام ۱۲۹۲ ه، له من الآثار «مجموعة رسائل» مطبوعة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۷

«مجموعة رسائل» قال ما نصّه: اعلم أنّ المسائل الفقهیة إمّا أن تکون ثابتة بصریح النص، و إمّا أن تکون ثابتة بضرب اجتهاد و رأی، و کثیراً منها ما یُبیّنه المجتهد علی ما کان فی عرف زمانه بحیث لو کان فی زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلًا، و لهذا قالوا فی شروط الاجتهاد انّه لا- بدّ فیه من معرفة عادات الناس، فکثیر من الاحکام تختلف باختلاف الزمان لتغیّر عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان بحیث لو بقی الحکم علی ما کان علیه أوّلًا، للزم منه المشقة و الضرر بالناس، و لخالف قواعدَ الشریعة المبتیّة علی التخفیف و التیسیر و دفع الضرر و الفساد لبقاء العالم علی أتم نظام و أحسن أحکام، و لهذا تری مشایخ المذهب خالفوا ما نصّ علیه المجتهد فی مواضع کثیرة بناها علی ما کان فی زمنه لعلمِهم بأنّه لو کان فی زمنهم لقال بما قالوا به أخذاً فی قواعد مذهبه.

ثمَّ إنَّ ابن عابدین ذکر أمثلة کثیرة لما ذکره من الکبری تستغرق عدّة صحائف «۱» و لنذکر بعض الأَمثلة: أ- إفتاؤهم بجواز الاستئجار علی تعلیم القرآن و نحوه لانقطاع عطایا المعلّمین التی کانت فی الصدر الأَوّل، و لو اشتغل المعلّمون بالتعلیم بلا أُجرة یلزم ضیاعهم و ضیاع عیالهم، و لو اشتغلوا بالاکتساب فی حرفة و صناعة، یلزم ضیاع القرآن و الدین، فأفتوا بأخذ الأُجرة علی التعلیم و کذا علی

الإمامـة و الأذان کـذلک، مع أنّ ذلـک مخـالف لمـا اتّفق علیه أبو حنیفـة و أبو یوسف و محمـد بن الحسن الشـیبانی من عـدم جواز الاستئجار و أخذ الأُجرة علیه کبقیة الطاعات من الصوم و الصلاة و الحج و قراءة القرآن و نحو ذلک.

---

(۱) انظر رسائل ابن عابدین: ۱۴۵۲- ۱۲۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۸

ب- قول الإمامین «۱» بعـدم الاکتفاء بظاهر العدالـة فی الشـهادة مع مخالفته لما نصّ علیه أبو حنیفـة بناء علی ما کان فی زمنه من غلبة العدالة، لأنّه کان فی الزمن الذی شـهد له رسول اللّه بالخیریّة، و هما أدرکا الزمن الذی فشا فیه الکذب، و قد نصّ العلماء علی أنّ هذا الاختلاف اختلاف عصر و أوان، لا اختلاف حجّة و برهان.

ج- تحقّق الإکراه من غیر السـلطان مع مخالفته لقول الامام «أبی حنیفة» بناء علی ما کان فی زمنه من أنّ غیر السـلطان لا یمکنه الإکراه ثمّ کثر الفساد فصار یتحقّق الإکراه من غیره، فقال محمد (ابن الحسن الشیبانی) باعتباره، و أفتی به المتأخّرون لذلک.

و قد ساق الأمثلة علی هذا النمط إلی آخر الرسالة.

۳- و قـد طرق هـذا البحث أیضـاً الأُسـتاذ مصـطفی أحمـد الزرقـاء فی کتـابه القیّم «المـدخل الفقهی العـام» و قال ما نصّه: الحقیقـة انّ الاحکام الشـرعیة التی تتبـدّل بتبدّل الزمان مهما تغیرت باختلاف الزمن، فإنّ المبدأ الشـرعی فیها واحد و لیس تبدّل الاحکام إلّا تبدّل الوسائـل و الأسـالیب الموصـلة إلی غایـة الشـارع، فإنّ تلک الوسائل و الأساليب فی الغالب لم تُحـددها الشـریعة الإسـلامیة بل ترکتها مطلقة لکی یُختار منها فی کلّ زمان ما هو أصلح فی التنظیم نتاجاً و أنجح فی التقویم علاجاً «۲».

---

(۱) الظاهر انّه یرید تلمیذی أبی حنیفة: أبی یوسف و محمد بن الحسن الشیبانی و لم یکن الفصل بین الإمام أبی حنیفة و بینهم طویلًا، فقـد توفّی أبو حنیفة عام ۱۵۰ ه و توفّی أبو یوسف عـام ۱۸۲ ه و توفی الشـیبانی عام ۱۸۹ ه و إذا کان کـذلک فلما ذا یعـدّون القرون الثلاثة الأُولی خیر القرون، و الحقّ انّ بین السلف و الخلف رجالًا صالحین و أشخاصاً طالحین، و لم یکن السلف خیراً من الخلف، و لا الخلف أکثر شرّاً من السلف فقد شهد القرن الأوّل وقعة الطفّ و الحرّة فی المدینة.

(۲) المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۲۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۳۹

ثمّ إنّ الأُستاذ جعل المنشأ لتغیر الاحکام أحد أمرین: أ- فساد الأخلاق، و فقدان الورع و ضعف الوازع، و أسماه بفساد الزمان.

ب- حدوث أوضاع تنظیمیة، و وسائل فرضیة، و أسالیب اقتصادیة.

ثمّ إنّه مثّل لکل من النوعین بأمثلـة مختلفـة اقتبس بعضـها من رسالـة «نشـر العرف» للشـیخ ابن عابـدین، و لکنّه صاغ الأمثلـة فی ثوب جدید، و لنذکر کلا الأمرین و أمثلتهما.

أ- تغییر الأحکام الاجتهادیة لفساد الزمان

۱- من المقرر فی أصـل المـذهب الحنفی أنّ المـدین تنفـذ تصـرفاته فی أمواله بالهبـة و الوقف و سائر وجوه التبرّع، و لو کانت دیونه مستغرقة أمواله کلّها، باعتبار انّ الدیون تتعلّق بذمّته فتبقی أعیان أمواله حرة، فینفذ فیها تصرّفه، و هذا مقتضی القواعد القیاسیة.

ثمّ لما فسـدت ذمم الناس و کثر الطمع و قلّ الورعُ و أصـبح المدینون یعمدون إلی تهریب أموالهم من وجه الدائنین عن طریق وقفها، أو هبتهـا لمن یثقون به من قریب أو صـدیق، أفتی المتأخرون من فقهـاء المـذهبین الحنبلی و الحنفی بعـدم نفـاذ هـذه التصـرفات من المدین إلّا فیما یزید عن وفاء الدین من أمواله» «۱» هذا فی الفقه السنّی، و لکن فی الفقه الإمامی لیس هناک أی مشکلة حتی نتوصل

بعنصر الزمان و نلتزم بتغيّر الاحكام فى ظلّه، لَانّ للمحجور حالتين: الأولى: إذا حجر عليه الحاكم و حكم بإفلاسه فعند ذاك يتعلّق حقّ الغرماء بأمواله لا بذمَّته، نظير تعلّق حقّ المرتهن بالعين المرهونة فلا يجوز له التصرف

---

(۱) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهى العام: ۲، برقم ۵۴۳.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۰

فيها بعوض كالبيع و الإِجارة، و بغير عوض كالوقف و الهبة إلّا بإذنهم و إجازتهم.

الثانية: إذا لم يُحجر عليه فتصرفاته على قسمين: قسم لا يريد الفرار من أداء الديون و لا يلازم حرمان الديّان، فيجوز له التصرّف بأمواله كيفما شاء، و القسم الآخر يريد من الصلح أو الهبة الفرار من أداء الديون، فالحكم بصحة تصرفاته فيما إذا لم يرج حصول مال آخر له باكتساب و نحوه مشكل «۱».

وجهه: انّ الحكم بلزوم تنفيذها حكم ضررى يلحق بأصحاب الديون فلا يكون نافذاً، أضف إلى ذلك انصراف عمومات الصلح و الهبة و سائر العقود عن مثل هذه العقود.

و على ذلك فلا داعى لتبنّى تغير الحكم الشرعى بالعنصرين.

بل الحكم الشرعى السائر مع الزمان موجود فى أصل الشرع بلا حاجة إلى التوصل بعنصر «فساد الزمان».

۲- فى أصل المذهب الحنفى انّ الغاصب لا يضمن قيمة منافع المغصوب فى مدة الغصب بل يضمن العين فقط إذا هلكت أو تعيَّبت، لَانّ المنافع عندهم ليست متقوّمة فى ذاتها و إنّما تقوم بعقد الإِجارة و لا عقد فى الغصب.

و لكن المتأخرين من فقهاء المذهب الحنفى نظروا تجرّؤ الناس على الغصب و ضعف الوازع الدينى فى نفوسهم، فأفتوا بتضمين الغاصب أُجرة المثل عن منافع المغصوب إذا كان المغصوب مال وقف أو مال يتيم أو معداً للاستغلال على خلاف الأَصل القياسى فى المذهب زجراً للناس عن العدوان لفساد الزمان.

ثمّ أضاف إليها فى التعليقة بأنّ الأَئمّة الثلاثة ذهبوا إلى عكس ما ذهب إليه الاجتهاد الحنفى، فاعتبروا المنافع متقوّمة فى ذاتها، كالأَعيان، و أوجبوا تضمين الغاصب أُجرة المثل عن المال المغصوب مدة الغصب، سواء استعرض الغاصب منافعه أو عطّلها ثمّ قال: و هذا الاجتهاد أوجه و أصلح «۲».

---

(۱) لاحظ وسيلة النجاة: ۱۳۳، كتاب الحجر، المسألة الأُولى؛ و تحرير الوسيلة: ۲- ۱۶.

(۲) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهى العام: ۲، برقم ۵۴۴.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۱

أقول: إنّ القول بعدم ضمان الغاصب المنافع المستوفاة مستند إلى ما تفرّد بنقله عروة بن الزبير عن عائشة أنّ رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- قضى أنّ الخراج بالضمان «۱».

فزعمت الحنفية انّ ضمان قيمة المغصوب لا يجتمع مع ضمان المنافع، و ذلك لَانّ ضمان العين فى مقابل كون الخراج له، و لكن الاجتهاد غير صحيح جدّاً، لَانّ الحديث ناظر إلى البيوع الصحيحة، مثلًا: إذا اشترى عبداً أو غيره فيستغلّه زماناً ثمّ يعثر منه على عيب كان فيه عند البائع، فله ردّ العين المبيعة و أخذ الثمن، و يكون للمشترى ما استغله، لَانّ المبيع لو تلف فى يده لكان فى ضمانه و لم يكن له على البائع شىء، و الباء فى قوله بالضمان متعلّق بمحذوف تقديره: الخراج مستحق بالضمان، أى فى مقابلة الضمان، أى منافع المبيع بعد القبض تبقى للمشترى فى مقابلة الضمان اللازم عليه بطرف المبيع.

هذا هو معنى الحديث، و عليه شرّاح الحديث «۲» و لا صلة له بغصب الغاصب مال الغير و استغلال منافعه.

و الذی یفسّر الحدیث وراء فهم الشرّاح أنّ عروة بن الزبیر نقل عن عائشة أنّ رجلًا اشتری عبداً، فاستغلّه ثمّ وجد به عیباً فردّه، فقال: یا رسول اللّه إنّه قد استغلّ غلامی، فقال رسول اللّه: «الخراج بالضمان» «۳».

و قد ورد من طرقنا أنّ الامام الصادق- علیه السّلام- لمّا سمع فتوی أبی حنیفة بعدم ضمان الغاصب قیمة المنافع التی استوفاها، قال: «فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السماء ماءَها و تمنع الأَرضُ برکتها» «۴».

---

(۱) مسند أحمد بن حنبل: ۶- ۴۹؛ و سنن الترمذی: ۳، کتاب البیوع برقم ۱۲۸۶؛ و سنن النسائی: ۷- ۲۵۴، باب الخراج بالضمان.

(۲) لاحظ شرح الحافظ جلال الدین السیوطی و حاشیة الامام السندی علی سنن النسائی و غیره.

(۳) سنن ابن ماجه: ۲، برقم ۲۲۴۳.

(۴) وسائل الشیعة: الجزء ۱۳، الباب ۱۷ من أبواب أحکام الإِجارة، الحدیث ۱ و الحدیث طویل جدیر بالمطالعة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۴۲

ثمّ إنّه یدل علی ضمان المنافع المستوفاة عموم قوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «لا یحل مال امرئ مسلم لأَخیه إلّا عن طیب نفسه» و المنافع مال، و لأَجل ذلک یجعل ثمناً فی البیع و صداقاً فی النکاح، مضافاً إلی السیرة العقلائیة فی تضمین الغاصب المنافع المستوفاة، و علی ذلک فلیس هاهنا مشکلة حتی تعالج بعنصر الزمان، و لم یکن الحکم المزعوم حکماً شرعیّاً حتی یتغیر لأَجل فساد أهل الزمان.

۳- فی أصل المذهب الحنفی انّ الزوجة إذا قبضت مؤَجّل مهرها تُلْزم بمتابعة زوجها حیث شاء، و لکن المتأخّرین لحظوا انقلاب الأَخلاق و غلبة الجور، و انّ کثیراً من الرجال یسافرون بزوجاتهم إلی بلاد نائیة لیس لهنّ فیها أهل و لا نصیر، فیسیئون معاملتهنّ و یجورون علیهنّ، فأفتی المتأخرون بأنّ المرأة لو قبضت مؤَجل مهرها لا تجبر علی متابعة زوجها، إلی مکان إلّا إذا کان وطناً لها و قد جری فیه عقد الزواج بینهما، و ذلک لفساد الزمان و أخلاق الناس، و علی هذا استقرت الفتوی و القضاء فی المذهب «۱».

أقول: إنّ لحلّ هذا النوع من المشاکل طریقاً شرعیاً فی باب النکاح، و هو اشتراط عدم إخراجها من وطنها أو أن یسکنها فی بلد خاص، أو منزل مخصوص فی عقد النکاح، فیجب علی الزوج الالتزام به.

و لیس مثل هذا الاشتراط مخالفاً للکتاب و السنّة.

کما هو مبیّن فی محله «۲» و لو افترضنا غفلة أولیاء العقد عن الاشتراط و أراد الزوج إخراجها إلی بلاد نائیة یصعب علیها العیش فیها و یعد حرجیّا لها، فللزوجة رفع الشکوی إلی الحاکم بغیة عدم إخراجها من وطنها، فیحکم بعد تبیّن الحال بعدم الإِخراج نتیجة طروء العنوانات الثانویة کالحرج و الضرر، فلیس للزمان هنا أی مدخلیة فی تغییر الحکم، بل یکمن الحکم الشرعی فی نفس الشرع.

---

(۱) مصطفی الزرقاء: المدخل الفقهی العام: ۲، برقم ۵۴۶.

(۲) لاحظ «المختار فی أحکام الخیار» للمؤلف.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۴۳

۴- فی أصل المذهب الحنفی و غیره انّ القاضی یقضی بعلمه الشخصی فی الحوادث، أی أنّ علمه بالوقائع المتنازع فیها یصح مستنداً لقضائه، و یغنی المدّعی عن إثبات مدّعاه بالبیّنة، فیکون علم القاضی بواقع الحال هو البیّنة، و فی ذلک أقضیة مأثورة عن عمر و غیره، و لکن لوحظ فیما بعد أن القضاة قد غلب علیهم الفساد و السوء و أخذ الرشا، و لم یعد یختار للقضاء الأَوفر ثقة و عفة و کفایة بل الأَکثر تزلّفاً إلی الولاة و سعیاً فی استرضائهم و إلحافاً فی الطلب.

لذلک أفتی المتأخّرون بأنّه لا یصحّ أن یقضی القاضی بعلمه الشخصی فی القضاء بل لا بدّ أن یستند قضاؤَه إلی البیّنات المثبتة فی

مجلس القضاء حتى لو شاهد القاضى بنفسه عقداً أو قرضاً أو واقعة ما بين اثنين خارج مجلس القضاء ثمّ ادّعى به أحدهما و جحدها الآخر، فليس للقاضى أن يقضى للمدّعى بلا بيّنة، إذ لو ساغ ذلك بعد ما فسدت ذمم كثير من القضاة، لزعموا العلم بالوقائع زوراً، و ميلًا إلى الأَقوى وسيلة من الخصمين، فهذا المنع و إن أضاع بعض الحقوق لفقدان الإِثبات لكنّه يدفع باطلًا كثيراً، و هكذا استقر عمل المتأخرين على عدم نفاذ قضاء القاضى بعلمه.

على أنّ للقاضى أن يعتمد على علمه فى غير القضاء من أُمور الحسبة و التدابير الادارية الاحتياطية، كما لو علم ببينونة امرأة مع استمرار الخلطة بينها و بين زوجها، أو علم بغصب مال؛ فإنّ له أن يحول بين الرجل و مطلقته، و أن يضع المال المغصوب عند أمين إلى حين الإِثبات «۱».

أقول: يشترط المذهب الإِمامى فى القاضى: العدالة و الاجتهاد المطلق، فالقاضى الجائر لا يستحق القضاء و لا ينفذ حكمه.

و على ضوء ذلك فلا يترتب على عمل القاضى بعلمه أى فساد، لأَنّ العدالة

---

(۱) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهى العام: ۲، برقم ۵۴۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۴

تصدّه عن ارتكاب الآثام.

و لو افترضنا إشغال منصة القضاء بالفرد الجائر فليس للقاضى العمل بعلمه فى حقوق اللّه سبحانه، كما إذا علم أنّ زيداً زنى أو شرب الخمر أو غير ذلك، فلا يصحّ له إقامة الدعوى و إجراء الحدود لاستلزامه وحدة القاضى و المدعى من غير فرق بين كونه عادلًا أو غيره.

و أمّا العمل بعلمه فى حقوق الناس فلا يعمل بعلم غير قابل للانتقال إلى الغير بل يقتصر فى العمل بعلمه بنحو لو طولب بالدليل لعرضه و إلّا فلا يجوز، و قد حقّق ذلك فى كتاب القضاء.

و تخصيص جواز العمل بهذا النوع من العلم، يصدّه عن ادّعاء العلم بالوقائع زوراً.

۵- من المبادى المقرّرة فى أصل المذهب انّ العمل الواجب على شخص شرعاً لا يصحّ استئجاره فيه و لا يجوز له أخذ أُجرة عليه، و من فروع هذا المذهب الفقهى انّ القيام بالعبادات و الأَعمال الدينية الواجبة كالامامة و خطبة الجمعة و تعليم القرآن و العلم لا يجوز أخذ الأُجرة عليه فى أصل المذهب بل على المقتدر أن يقوم بذلك مجاناً لَانّه واجب دينى.

غير انّ المتأخّرين من فقهاء المذهب لحظوا قعود الهمم عن هذه الواجبات، و انقطاع الجرايات من بيت المال عن العلماء ممّا اضطرهم إلى التماس الكسب، حتى أصبح القيام بهذه الواجبات غير مضمون إلّا بالأَجر، و لذلك أفتى المتأخّرون بجواز أخذ الأجور عليها حرصاً على تعليم القرآن و نشر العلم و إقامة الشعائر الدينية بين الناس «۱».

أمّا الفقه الإِمامى، فالمشكلة فيه مرتفعة بوجهين: الأَوّل: إذا كان هناك بيت مال معدّاً لهذه الأَغراض لا تبذل الأُجرة فى مقابل

---

(۱) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهى العام: ۲، برقم ۵۴۷.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۵

العمل، بل الحاكم يؤَمّن له وسائل الحياة حتى يتفرّغ للواجب.

الثانى: امّا إذا لم يكن هناك بيت مال فإذا كان أخذ الأُجرة حراماً منصوصاً عليه و كان من صلب الشريعة فلا يمسّه عنصر الزمان و لكن يمكن الجمع بين الأَمرين و تحليله عن طريق آخر، و هو أن يجتمع أولياء الصبيان أو غيرهم ممّن لهم حاجة إلى إقامة القضاء و الأَذان و الإِفتاء فيشاركون فى سد حاجة المفتى و القاضى و المؤذن و المعلم حتى يتفرّغوا لَاعمالهم العبادية بلا هوادة و تقاعس، على

أنّ ما يبذلون لا يعد أجرة لهم و إنّما هو لتحسين وضعهم المعاشى.

و بعبارة أُخرى: القاضى و المفتى و المؤذّن و المعلم يمارس كلّ أعماله للّه سبحانه، و لكن بما انّ الاشتغال بهذه المهمة يتوقّف على سد عيلتهم و رفع حاجتهم فالمعيّون من المؤمنين يسدّون عيلتهم حتى يقوموا بواجبهم و إلّا فكما أنّ الإفتاء واجب، فكذلك تحصيل الضروريات لهم و لعيالهم أيضاً واجب.

و عند التزاحم يقدّم الثانى على الأوّل إذ فى خلافه، خوف هلاك النفوس و انحلال الأسرة، و لكن يمكن الجمع بين الحكمين على الطريق الذى أشرنا إليه.

۶- انّ الشهود الذين يقضى بشهادتهم فى الحوادث يجب أن يكونوا عدولًا، أى ثقات، و هم المحافظون على الواجبات الدينية المعروفون بالسرّ و الأمانة، و انّ عدالة الشهود شريطة اشترطها القرآن لقبول شهادتهم و أيّدتها السنّة و أجمع عليها فقهاء الإسلام.

غير أنّ المتأخّرين من فقهائنا لحظوا ندرة العدالة الكاملة التى فسّرت بها النصوص لفساد الزمن و ضعف الذمم و فتور الحس الدينى الوازع، فإذا تطلب القضاة دائماً نصاب العدالة الشرعية فى الشهود ضاعت الحقوق لامتناع الإثبات، فلذا أفتوا بقبول شهادة الأمثل فالأمثل من القوم حيث تقلّ العدالة الكاملة.

و معنى الأمثل فالأمثل: الأحسن فالأحسن حالًا بين الموجودين، و لو كان

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۶

فى ذاته غير كامل العدالة بحدها الشرعى، أى إنّهم تنازلوا عن اشتراط العدالة المطلقة إلى العدالة النسبية «۱».

أقول: إنّ القرآن كما تفضّل به الكاتب صريح فى شريطة العدالة فى تنفيذ شهادته، يقول سبحانه ": وَ لْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كاتِبٌ بِالْعَدْلِ" «۲» و قال سبحانه ": وَ أَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِنْكُمْ «"۳» مضافاً إلى الروايات الواردة فى ذلك المضمار، فتنفيذ شهادة غير العدل تنفيذ بلا دليل أو مخالف لصريح الكتاب، و لكن يمكن للقاضى تحصيل القرائن و الشواهد التى منها شهادة الأمثل فالأمثل التى تثبت أحد الطرفين على وجه يفيد العلم للقاضى، و يكون علمه قابلًا للانتقال إلى الآخرين من دون حاجة إلى العمل بقول الأمثل فالأمثل.

ثمّ إنّ ترك العمل بشهادة غير العدول كما هو مظنّة إضاعة الحقوق، فكذلك هو مظنّة الإضرار على المحكوم عليه لعدم وجود العدالة فى الشاهد حتّى تصونه عن الكذب عليه، فالأمر يدور بين المحذورين.

لو فسّر القائل العدالة بالتحرّز عن الكذب و إن كان فاسقاً فى سائر الجوارح لكان أحسن من تفسيره بالعدالة المطلقة ثمّ العدول عنها لأجل فساد الزمان.

۷- أفتى المتأخّرون فى إثبات الأهلّة لصيام رمضان و للعيدين بقبول رؤية شخصين، و لو لم يكن فى السماء علّة تمنع الرؤية من غيم أو ضباب أو غبار بعد أن كان فى أصل المذهب الحنفى، لا يثبت إهلال الهلال عند صفاء السماء إلّا

---

(۱) مصطفى الزرقاء: المدخل الفقهى العام: ۹۳۴۲- ۹۳۳ برقم ۵۵۱.

(۲) البقرة: ۲۸۲.

(۳) الطلاق: ۲.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۴۷

برؤية جمع عظيم، لأنّ معظم الناس يلتمسون الرؤية، فانفراد اثنين بادّعاء الرؤية مظنّة الغلط أو الشبهة.

و قد علّل المتأخّرون قبول رؤية الاثنين بقعود الناس عن التماس رؤية الهلال، فلم تبق رؤية اثنين منهم مظنّة الغلط إذا لم يكن فى شهادتهما شبهة أو تهمة تدعو إلى الشك و الريبة «۱».

و أمّا فى الفقه الإمامى، فلا يعتبر قول العدلين عند صفاء السماء إذا اجتمع الناس للرؤية و حصل الخلاف و التكاذب بينهم بحيث

یقوی احتمال اشتباه العدلین.

و أمّا إذا لم یکن هناک اجتماع للرویة کما هو مورد نظر الکاتب حیث قال: لقعود الناس عن التماس رؤیة الهلال، فقبول قول العدلین علی وفاق القاعدة لا علی خلافها، فلیس للزمان هناک تأثیر فی الحکم الشرعی.

و بعبارة أُخری: لیس فی المقام دلیل شرعی علی وجه الإطلاق یدل علی عدم قبول قول العدلین عند صفاء السماء حتّی یؤخذ بإطلاقه فی کلتا الصورتین: کان هناک اجتماع للرویة أم لم یکن، بل حجّیة دلیل البیّنة منصرف عن بعض الصور، و هو ما إذا کان هناک اجتماع من الناس للرویة و حصل الخلاف و التکاذب بحیث قوی احتمال الاشتباه فی العدلین، و أمّا فی غیر هذه الصورة فإطلاق حجّیة أدلّة البیّنة باق بحاله، و منها ما إذا ادّعی العدلان و لم یکن اجتماع و لا تکاذب و لا مظنّة اشتباه.

هذه هی المسائل التی طرحها الأُستاذ مصطفی أحمد الزرقاء مثالًا لتغیّر الآراء الفقهیة و الفتاوی لأَجل فساد الزمان، و قد عرفت أنّه لا حاجة لنا فی العدول عن الحکم الشرعی، و ذلک لأَحد الأَمرین:

---

(۱) مصطفی الزرقاء: المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۳۴ برقم ۵۴۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۴۸

أ- إمّا لعدم ثبوت الحکم الاوّلی کما فی عدم ضمان الغاصب للمنافع المستوفاة.

ب- أو لعدم الحاجة إلی العدول عن الحکم الشرعی، بل یمکن حل المشکل عن طریق آخر مع صیانة الحکم الاوّلی، کما فی الأَمثلة الباقیة.

ب. تغییر الأَحکام الاجتهادیة لتطوّر الوسائل و الأَوضاع

قد سبق من هذا الکاتب انّ عوامل التغییر علی قسمین: أحدهما: ما یکون ناشئاً من فساد الأَخلاق، و فقدان الورع، و ضعف الوازع، و أسماه بفساد الزمان، و قد مرّ علیک أمثلته کما مرّت مناقشاتنا.

و الآخر: ما یکون ناشئاً عن أوضاع تنظیمیة، و وسائل زمنیة جدیدة من أوامر قانونیة مصلحیة و ترتیبات إداریة، و أسالیب اقتصادیة و نحو ذلک، و هذا النوع عند الکاتب کالأَوّل موجب لتغییر الأَحکام الفقهیة الاجتهادیة المقرّرة قبله إذا أصبحت لا تتلاءم معه، لأَنّها تصبح عندئذ عبثاً أو ضرراً، و الشریعة منزّهة عن ذلک، و قد قال الامام الشاطبی (المتوفّی ۷۹۰ ه) فی الموافقات: لا عبث فی الشریعة.

ثمّ طرح لها أمثلة و إلیک بیانها: ۱- ثبت عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أنّه نهی عن کتابة أحادیثه، و قال لأَصحابه: «من کتب عنی غیر القرآن فلیمحه» و استمر الصحابة و التابعون یتناقلون السنّة النبویة حفظاً و شفاهاً لا یکتبونها حتی آخر القرن الهجری الأَول عملًا بهذا النهی.

ثمّ انصرف العلماء فی مطلع القرن الثانی بأمر من الخلیفة العادل عمر بن

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۴۹

عبد العزیز، إلی تدوین السنّة النبویة، لأَنّهم خافوا ضیاعها بموت حفظتها و رأوا أنّ سبب نهی النبی- علیه السّلام- عن کتابتها إنّما هو خشیة أن تختلط بالقرآن، إذ کان الصحابة یکتبون ما ینزل منه علی رقاع، فلمّا عمَّ القرآن و شاع حفظاً و کتابة، و لم یبق هناک خشیة من اختلاطه بالحدیث النبوی، لم یبق موجب لعدم کتابة السنّة، بل أصبحت کتابتها واجبة لأَنّها الطریقة الوحیدة لصیانتها من الضیاع «۱».

أقول: إنّ ما ذکره من أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- نهی عن کتابة حدیثه غیر صحیح من وجوه: أوّلًا: روی البخاری أنّ رجلًا من أهل الیمن طلب من النبی أن یکتب له خطبته فقال: اکتب لی یا رسول اللّه، فقال: اکتبوا لأَبی فلان إلی أن قال: کتبت له هذه

الخطبة «۲».

أضف إلی ذلک أنّ النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أمر فی غیر واحد من الموارد کتابة حدیثه، یجدها المتفحص فی مصادرها «۳».

و مع هذه الموارد الکثیرة التی رخّص النبیّ فیها کتابة الحدیث، و العمل به، لا یبقی أیُّ شک فی مجعولیة ما روی عنه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «من کتب عنّی غیر القرآن فلیمحه».

ثانیاً: هل یصحّ أن یأمر اللّه سبحانه بکتابة الدین حفظاً له، و احتیاطاً علیه، و فی الوقت نفسه ینهی نبیّه عن کتابة الحدیث الذی یعادل القرآن فی الحجّیة؟!

---

(۱) المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۳۳، و فی الطبعة العاشرة فی ترقیم الصفحات فی المقام تصحیف.

(۲) البخاری: الصحیح: ۲۹، باب کتابة العلم.

(۳) سنن الترمذی: ۵- ۳۹، باب کتابة العلم، الحدیث ۲۶۶۶؛ سنن الدارمی: ۱- ۱۲۵، باب من رخص فی کتابة العلم؛ سنن أبی داود: ۲- ۳۱۸، باب فی کتابة العلم، و مسند أحمد: ۲- ۲۱۵ و ج: ۳- ۱۶۲.

ثالثاً: العجب من الأُستاذ أنّه سلّم وجه المنع، و هو أن لا یختلط الحدیث بالقرآن، و قد نحته الخطیب البغدادی «۱» فی کتاب «تقیید العلم» «۲» مع انّه غیر تام، لَانّ القرآن الکریم فی أُسلوبه و بلاغته یغایر أُسلوب الحدیث و بلاغته، فلا یخاف علی القرآن الاختلاط بغیره مهما بلغ من الفصاحة و البلاغة، فقبول هذا التبریر یلازم إبطال إعجاز القرآن الکریم، و هدم أُصوله.

و الکلمة الفصل أنّ المنع من کتابة الحدیث کان منعاً سیاسیّاً صدر عن الخلفاء لغایات و أهداف خاصّة، و الخسارة التی مُنی الإِسلام و المسلمون بها من جرّاء هذا المنع لا تجبر أبداً، و قد فصلنا الکلام فی فصل خاص من کتابنا بحوث فی الملل و النحل «۳».

۲- قبل إنشاء السجلات العقاریة الرسمیّة التی تحدد العقارات، و تعطی کلا منها رقماً خاصّاً، کان التعاقد علی العقار الغائب عن مجلس العقد لا بدّ لصحّته من ذکر حدود العقار، أی ما یلاصقه من الجهات الأَربع لیُتمیّز العقار المعقود علیه عن غیره، وفقاً لما تقضی به القواعد العامة من معلومیة محل العقد.

و لکن بعد إنشاء السجلات العقاریة فی کثیر من الممالک و البلدان أصبح یکتفی قانوناً فی العقود بذکر رقم محضر العقار، دون ذکر حدوده، و هذا ما یوجبه فقه الشریعة، لأَنّ الأَوضاع و التنظیمات الزمنیة أوجدت وسیلة جدیدة أسهل و أتم تعییناً و تمییزاً للعقار من ذکر الحدود فی العقود العقاریة، فأصبح اشتراط ذکر الحدود عبثاً، و قد قدّمنا أنّه لا عبث فی الشریعة.

أقول: إنّ الحکم الشرعی الاوّلی هو معلومیة المبیع، و هذا هو لُبُّ الشریعة،

---

(۱) أبو بکر أحمد بن علی الخطیب البغدادی (۳۹۲- ۴۶۳ ه) مؤَلّف تاریخ بغداد.

(۲) تقیید العلم: ۵۷.

(۳) لاحظ: الجزء الأَوّل من الکتاب المذکور: ۶۰- ۷۶.

و أمّا الباقی فهو ثوب یتغیر بتغیر الازمان، فلا تحدید العقارات من الجهات الأَربع حکم أصلی، و لا ذکر رقم محضر العقار، فالجمیع طریق إلی الحکم الشرعی و هو معلومیة المبیع و خروجه عن کونه مجهولًا، و الشرط یحصل بکلا الوجهین و تغییر الثوب لیس له صلة بتغییر الحکم.

۳- کذلک کان تسلیم العقار المبیع إلی المشتری لا یتم إلّا بتفریغ العقار و تسلیمه فعلًا إلی المشتری، أو تمکینه منه بتسلیم مفتاحه و نحو ذلک، فإذا لم یتمّ هذا التسلیم یبقی العقار معتبراً فی ید البائع، فیکون هلاکه علی ضمانه هو و مسؤولیته، وفقاً للَاحکام الفقهیة العامّة فی ضمان المبیع قبل التسلیم.

و لکن بعد وجود الاحکام القانونیة التی تخضع العقود العقاریة للتسجیل فی السجل العقاری.

استقر الاجتهاد القضائی أخیراً لدینا علی اعتبار التسلیم حاصلًا بمجرد تسجیل العقد فی السجلّ العقاری، فمن تاریخ التسجیل ینتقل ضمان هلاک المبیع من عهدة البائع إلی عهدة المشتری، لأنّ تسجیل المبیع فیه تمکین للمشتری أکثر ممّا فی التسلیم الفعلی، إذ العبرة فی الملکیة العقاریة قانوناً، لقیود السجلّ العقاری، لا للَایدی و التصرفات، و بتسجیل المبیع لم یبق البائع متمکناً أن یتصرف فی العقار المبیع بعقد آخر استناداً إلی وجوده فی یده، و جمیع الحقوق و الدعاوی المتفرعة عن الملکیة، کطلب نزع الید، و طلب الأجرة، و غیر ذلک تنتقل إلی المشتری بمجرّد التسجیل.

فبناء علی ذلک یصبح من الضروری فی فقه الشریعة أن یعتبر لتسجیل العقد العقاری حکم التسلیم الفعلی للعقار فی ظل هذه الأَوضاع القانونیة التنظیمیة الجدیدة «۱».

أقول: اتّفق الفقهاء علی أنّه إذا تلف المبیع الشخصی قبل قبضه بآفة سماویة

---

(۱) مصطفی الزرقاء: المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۲

فهو من مال بائعه، و الدلیل علیه من طرقنا هو قوله- صلّی اللّه علیه و آله و سلم-: «کل مبیع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه» «۱».

و روی عقبة بن خالد عن الامام الصادق- علیه السّلام- فی رجل اشتری متاعاً من رجل و أوجبه غیر أنّه ترک المتاع عنده و لم یقبضه، قال: آتیک غداً إن شاء اللّه فسرق المتاع، من مال من یکون؟ قال: «من مال صاحب المتاع الذی هو فی بیته حتی یُقبض المتاع و یخرجه من بیته، فإذا أخرجه من بیته فالمبتاع ضامن لحقّه حتی یرد ماله إلیه» «۲».

و أمّا من طرق أهل السنّة، روی البیهقی عن محمد بن عبید اللّه الثقفی أنّه اشتری من رجل سلعة فنقده بعض الثمن و بقی بعض، فقال: ادفعها إلیّ فأبی البائع، فانطلق المشتری و تعجّل له بقیة الثمن فدفعه إلیه، فقال: ادخل و اقبض سلعتک، فوجدها میتة، فقال له: رد علیَّ مالی، فأبی، فاختصما إلی شریح، فقال شریح: رد علی الرجل ماله و ارجع إلی جیفتک فادفنها «۳».

و علی هذا فالمیزان فی رفع الضمان علی البائع هو تسلیم المبیع و تسلیم کلّ شیء بحسبه، و الجامع هو رفع المانع من تسلیط المشتری علی المبیع و إن کان مشغولًا بأموال البائع أیضاً إذ لم یکن هنا أی مانع من الاستیلاء و الاستغلال.

و علی ضوء ذلک فتسلیم البیت و الحانوت مثلًا بإعطاء مفتاحهما، و أمّا جعل مجرّد تسجیل العقد فی السجل العقاری رافعاً للضمان بحجة إنّ تسجیل البیع فیه تمکین للمشتری أکثر ممّا للتسلیم الفعلی اجتهاد فی مقابل النص بلا ضرورة ما لم یکن تسجیل العقد فی السجل العقاری متزامناً مع رفع الموانع من

---

(۱) النوری: مستدرک الوسائل: ۱۳، الباب ۱ من أبواب الخیار، الحدیث ۱.

(۲) الوسائل: ۱۲، الباب ۱۰ من أبواب الخیار، الحدیث ۱.

(۳) البیهقی: السنن: ۵- ۳۳۴، باب المبیع یتلف فی ید البائع قبل القبض.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۳

تسلّط المشتری علی المبیع، إذ فی وسع المتبایعین تأخیر التسجیل إلی رفع الموانع.

و بعبارة أخری: المیزان فی رفع الضمان هو تحقّق التسلیم بالمعنی العرفی، و هو قد یزامن التسجیل فی السجل العقاری و قد لا یزامن، کما لو سجل العقد فی السجل و لکن البائع أوجد موانع عاقت المشتری عن التسلّط علی المبیع، فما لم یکن هناک إمکان التسلّط فلا یصدق التسلیم.

علی أنّ المشتری بالتسجیل و إن کان یستطیع أن یبیع العقار و لکنّه یعجز عن الانتفاع بالمبیع الذی هو المهم له ما لم یکن هناک تسلیم فعلی.

۴- أوجب الشرع الإسلامی علی کلّ زوجة تطلّق من زوجها عدّة تعتدها، و هی أن تمکث مدة معیّنة یمنع فیها زواجها برجل آخر، و ذلک لمقاصد شرعیة تعتبر من النظام العام فی الإسلام، أهمها، تحقّق فراغ رحمها من الحمل منعاً لاختلاط الأنساب.

و کان فی الحالات التی یقضی فیها القاضی بالتطلیق أو بفسخ النکاح، تعتبر المرأة داخلة فی العدّة، و یُبدأ حساب عدّتها من فور قضاء القاضی بالفرقة، لأنّ حکم القاضی فی الماضی کان یصدر مبرماً واجبَ التنفیذ فوراً، لَانّ القضاء کان مؤسساً شرعاً علی درجة واحدة، و لیس فوق القاضی أحد له حق النظر فی قضائه.

لکن الیوم قد أصبح النظام القضائی لدینا یجعل قضاء القاضی خاضعاً للطعن بطریق الاستئناف، أو بطریق النقض، أو بکلیهما.

و هذا التنظیم القضائی الجدید لا ینافی الشرع، لَانّه من الأُمور الاستصلاحیة الخاضعة لقاعدة المصالح المرسلة.

فإذا قضی القاضی الیوم بالفرقة بین الزوجین وجب أن لا تدخل المرأة فی العدّة إلّا بعد أن یصبح قضاؤه مبرماً غیر خاضع لطریق من طرق الطعن القضائی.

و ذلک إمّا بانقضاء المهل القانونیة دون طعن من الخصم، أو بإبرام الحکم المطعون

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۴

فیه، لدی المحکمة المطعون لدیها و رفضها للطعن حین تری الحکم موافقاً للأُصول.

فمن هذا الوقت یجب الیوم أن تدخل المرأة فی العدة و یبدأ حسابها لا من وقت صدور الحکم الابتدائی، لأنّها لو اعتدت منذ صدور الحکم الابتدائی لربما تنقضی عدتها و تتحرّر من آثار الزوجیة قبل الفصل فی الطعن المرفوع علی حکم القاضی الأوّل بانحلال الزوجیة ثمّ ینقض هذا الحکم لخلل تراه المحکمة العلیا فیه، و هذا النقض یرفع الحکم السابق و یوجب عودة الزوجیة «۱».

أقول: إنّ الحکم الاوّلی فی الإسلام هو انّ الطلاق بید من أخذ بالساق «۲» فللزوج أن یطلّق علی الشروط المقرّرة قال سبحانه "یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّکُمْ «۳»" نعم لو اشترط الزوجان فی سجل العقد أن یکون الطلاق بید المحکمة بمعنی انّه إذا أدرکت انّ الطلاق لصالح الزوجین فله أن یحکم بالفرقة و الانفصال، و المراد من الحکم بالفرقة أمران: أوّلًا: انّ الطلاق لصالح الزوجین.

ثانیاً: تولّی إجراء صیغة الطلاق.

فلو کان قضاء القاضی بالفرقة علی درجة واحدة، و لیس فوقه أحد له حقّ النظر فی قضائه فیقوم بکلا الأمرین: حق الانفصال و تنفیذه بإجراء صیغة الطلاق و یکون الحکم بالفرقة مبدأً للاعتداد.

و لو کان النظام القضائی یجعل قضاء القاضی خاضعاً للطعن بطریق

---

(۱) مصطفی الزرقاء: المدخل الفقهی العام: ۲- ۹۳۶.

(۲) مجمع الزوائد: ۴- ۳۳۴، باب لا طلاق قبل النکاح.

(۳) الطلاق: ۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۵

الاستئناف، أو بطریق النقض أو بکلیهما، فلأجل اجتناب بعض المضاعفات التی أشیر إلیها تقتصر المحکمة الأولی علی الأمر الأوّل إنّ الطلاق لصالح الزوجین و یؤخر الأمر الثانی إلی إبرامه، فعند ذلک تجری صیغة الطلاق من قبل المحکمة الثانیة و تدخل المرأة فی العدة و یبدأ حسابها.

و بذلک یعلم أنّ ما ضربت من الأمثلة لتأثیر الزمان و المکان بعیدة عمّا یروم إلیه، سواء کان عامل التأثیر هو فساد الأخلاق و فقدان الورع و ضعف الوازع، أو حدوث أوضاع تنظیمیة و وسائل زمنیة، فلیس لنا فی هذه الأمثلة أیُّ حافز من العدول عمّا علیه الشرع.

و حصیلة الکلام: أنّ الأُستاذ قد صرّح بأنّ العاملین الانحلال الاخلاقی و الاختلاف فی وسائل التنظیم یجعلان من الاحکام التی أسّسها الاجتهاد فی ظروف مختلفة خاضعة للتغییر، لأنّها صدرت فی ظروف تختلف عن الظروف الجدیدة.

و لکنّه فی أثناء التطبیق تعدّی تارة إلی التصرّف فی الأحکام الاساسیة المؤبدة التی لا یصحّ للفقیه الاجتهاد فیها، و لا أن یحدث بها أیَّ خدشة، و أُخری ضرب أمثلة لم یکن للزمان أیُّ تأثیر فی تغییر الحکم المستنبط.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۷

الفصل الرابع التراث الحدیثی للشیعة و السنّة

التراث الحدیثی للشیعة

اشارة

قد تعرّفت علی مکانة السنّة بین الفریقین و انّها إحدی مصادر التشریع و منابع الفقه، و قد اهتمت بها الشیعة من لدن رحیل النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إلی یومنا هذا، فألّفوا مجامیع حدیثیة کثیرة عبْر القرون، و بذلک صانوا السنّة النبویة المرویة عن طریق أئمّة أهل البیت- علیه السّلام- من الضیاع و الاندثار، و لذکر تاریخ الحدیث عند الشیعة مقام آخر ربّما نذکر بعض جوانبه عند التطرّق إلی أدوار الفقه لدی الشیعة الإمامیة، و لذلک نقتصر فی هذا الفصل علی ذکر المجامیع الحدیثیة المؤلّفة فی القرن الثانی و الثالث باسم الجوامع الأوّلیة، و المؤلّفة فی القرن الرابع و الخامس باسم الجوامع الثانویة، و المؤلّفة فی العصور المتأخّرة باسم الجوامع الأخیرة.

و لیعذرنی القارئ الکریم من إیجاز الکلام فی هذا الفصل عن ذکر منزلة الحدیث عند الشیعة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۸

الجوامع الأوّلیة

۱- المحاسن

ألّفه أحمد بن محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد بن علی البرقی (المتوفّی ۲۷۴ ه)، أصله کوفی، و کان جده محمد بن علی حبسه یوسف بن عمر الثقفی بعد قتل زید- علیه السّلام- ثمّ قتله و کان خالد صغیر السن فهرب مع أبیه عبد الرحمن إلی برقرود، و کان ثقة.

و صنف کتباً منها: «المحاسن» و کتاب «التّهانی» و کتاب «التعازی» و کتاب «أخبار الأصم» و غیرها.

و کتابه المحاسن یشتمل علی تسعین کتاباً أوّله کتاب التبلیغ و الرسالة و آخره کتاب النوادر.

و قد طبع فی جزءین.

۲- نوادر الحکمة

صنّفه محمد بن أحمد بن یحیی الأَشعری القمی، قال النجاشی: کان ثقة فی الحدیث.

و له کتب، منها: نوادر الحکمة و وصفه بأنّه کتاب حسن کبیر، کتاب الملاحم، کتاب الطب، کتاب مقتل الحسین- علیه السّلام-، کتاب الإمامة، و کتاب المزار «۱».

توفی فی أواخر القرن الثالث نحو ۲۹۳ ه.

---

(۱) رجال النجاشی: ۲، برقم ۹۴۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۵۹

۳- الجامع

ألّفه أحمد بن محمد بن عمرو بن أبی نصر مولی السکونی «أبو جعفر» المعروف ب «البزنطی»، کوفی، لقی الرضا و أبا جعفر (علیهما السلام)، و کان عظیم المنزلة عندهما، و له کتب منها: الجامع، و کتاب النوادر.

توفّی عام ۲۲۱ ه.

۴- کتاب «الثلاثون»

صنّفه الاخوان الحسن و الحسین ابنا سعید بن حماد الأَهوازی من أصحاب الإمامین الرضا و الجواد (علیهما السلام)، قال ابن الندیم فی فهرسته: إنّهما من أوسع أهل زمانهما علماً بالفقه و الآثار و المناقب و غیر ذلک من علوم الشیعة.

و قد ذکر النجاشی فهرس کتب الثلاثین فی رجاله أوّلها کتاب الوضوء و ختمها بکتاب الحدود و کتاب الدیات و کتاب اعلام و کتاب الدعاء «۱».

---

(۱) رجال النجاشی: ۱- ۱۷۱، برقم ۱۳۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۰

الجوامع الثانویة

۱- الکافی

فقد قام بتصنیفه الحافظ الکبیر، و المحدّث الجلیل محمد بن یعقوب بن إسحاق الکلینی الرازی البغدادی، أبو جعفر (۳۲۹۲۶۰ ه) ینسب إلی بیت عریق فی کلین، و جمع فیه أحادیث أئمّة أهل البیت (علیهم السلام)، و قد استخدم فی تألیفه الأسلوب الکامل، و هو توزیع الأَحادیث بعد جمعها علی مجموعة من الکتب، و الکتب علی مجموعة من الأَبواب، و الأَبواب علی عدد من الأَحادیث؛ شریطة أن تکون الأَحادیث مناسبة لأَبوابها، و الأَبواب لکتبها، و قد حقّق الکلینی هذا المطلب علی أحسن ما یرام، إذ قسّم کتابه «الکافی» ثلاثة أقسام رئیسیة، و هی: ۱- أُصول الکافی.

۲- فروع الکافی.

۳- روضة الکافی.

ثمّ قسّم أُصول الکافی ثمانیة کتب، اشتمل علی ۴۹۹ باباً، و أخرج فیها ۳۸۸۱ حدیثاً.

و تجد هذا التصنیف نفسه مع فروع الکافی أیضاً، إذ اشتمل علی ۲۶ کتاباً، فیها ۱۷۴۴ باباً، و مجموع أحادیثها ۱۱۰۲۱-

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۱

و أمّا قسم الروضة فلم یخضعه إلی هذا المنهج من التصنیف، بل ساق أحادیثه تباعاً من غیر کتب أو أبواب، بل جعله کتاباً واحداً، و قد احتوی علی ۶۰۶ أحادیث.

و علی ضوء ما ذکرنا یبلغ عدد أحادیثه (۱۵۵۰۸) و لکن المشهور أنّ عدد أحادیثه بلغ (۱۶۱۹۹) حدیثاً، و لعلّ الإحصاء الثانی مبنی علی عدّ أجوبة الإمام (علیه السلام) فی مجلس واحد علی أکثر من سؤال بمنزلة الأحادیث المستقلة خصوصاً إذا تحمل أجوبة مختلفة تبعاً لاختلاف الأسئلة الموجهة للإمام.

قال بعض مشایخنا المتأخّرین: أمّا الکافی فجمیع أحادیثه حصرت فی ستة عشر ألف حدیث و مائة و تسعة و تسعین حدیثاً، و الصحیح فیها خمسة آلاف و اثنان و سبعون حدیثاً، و الحسن مائة و أربعة و أربعون حدیثاً، و الموثق مائة حدیث و ألف حدیث و ثمانیة عشر حدیثاً، و القوی منها اثنان و ثلاثمائة حدیث، و الضعیف منها أربعمائة و تسعة آلاف و خمسة و ثمانون حدیثاً «۱».

کما و صنّف تصانیف عدیدة، منها: کتاب الردّ علی القرامطة، کتاب رسائل الأئمّة (علیهم السلام)، کتاب تعبیر الرؤیا، کتاب الرجال، و کتاب ما قیل فی الأئمة (علیهم السلام) من شعر.

۲- من لا یحضره الفقیه

هو للمحدّث الکبیر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی (۳۸۱۳۰۶ ه) أبو جعفر نزیل الری.

ینتمی إلی أُسره ابن بابویه، و هی من الأسر العریقة التی ذاع صیتها بالعلم و الفضیلة.

---

(۱) لؤلؤة البحرین: ۳۹۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۲

و أمّا جامعه المعروف، أعنی: «من لا یحضره الفقیه» فهو أحد الأصول الأربعة التی یدور علیها رحی الاستنباط لدی الشیعة، و هو أصحّ الکتب بعد «الکافی» و أتقنها، و قد أحصی بعض علمائنا أحادیث الفقیه، فکانت خمسة آلاف و تسعمائة و ثلاثة و ستین حدیثاً.

یقول المحدّث البحرانی: و أمّا «الفقیه» فیشتمل مجموعة علی أربعة مجلدات، یشتمل علی خمسمائة و ستة و ستین باباً.

الأوّل منها یشتمل علی سبعة و ثمانین باباً، و الثانی علی مائتین و ثمانیة و عشرین باباً، و الثالث علی ثمانیة و سبعین باباً، و الرابع علی مائة و ثلاثة و سبعین باباً.

فجمیع الأحادیث المسندة ثلاثة آلاف و تسعمائة و ثلاثة عشر حدیثاً، و المراسیل ألفان و خمسون حدیثاً «۱».

و من تصانیفه الأُخری: دعائم الإسلام فی معرفة الحلال و الحرام، کتاب التوحید المطبوع المنتشر، کتاب المصابیح یشتمل علی خمسة عشر مصباحاً و هو کتاب رجالی کبیر، معانی الأخبار، علل الشرائع، عیون أخبار الرضا- علیه السّلام-، و إلی غیر ذلک من الکتب التی تنوف علی المائتین، ذکرها النجاشی فی رجاله عند ترجمته.

۳- التهذیب و الاستبصار

هما للشیخ أبی جعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن الطوسی (۴۶۰۳۸۵ ه) ینسب إلی طوس من مدن خراسان التی هی من أقدم بلاد فارس و أشهرها.

---

(۱) لؤلؤَة البحرین: ۳۹۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۳

فکتاب التهذیب یحوی علی ثلاثمائة و ثلاثة و تسعین باباً، و أُحصیت أحادیثه إلی ثلاثة عشر ألفاً و خمسمائة و تسعین حدیثاً، و قد ألّفه قبل الاستبصار، کما صرّح بذلک هو فی مقدّمة الاستبصار.

و للکتاب شروح تربو علی ۱۶ شرحاً، و تعالیق تناهز العشرین، و هناک کتب حول أسانیده باسم: «ترتیب التهذیب» و «تصحیح الأَسانید» و «تنبیه الاریب فی إیضاح رجال التهذیب».

و أمّا «الاستبصار» فقد ألّفه لغایة الجمع بین الروایات المتعارضة فی بادیَ النظر، و قد طبع فی أربعة أجزاء.

و قد أحصیت أبوابه فی ۹۲۵ أو ۹۱۵ باباً و أحادیثه ۵۵۱۱ حدیثاً.

و له کتب أُخری فی الفقه و أُصوله و رجاله، منها: کتاب النهایة دورة فقهیة، العدة فی أُصول الفقه، کتاب الرجال جمع فیه أسماء من روی عن النبی و الأَئمّة (علیهم السلام)، کتاب فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین، کتاب المبسوط فی الفقه، و کتاب التبیان فی تفسیر القرآن، إلی غیر ذلک ممّا ذکره معاصره النجاشی فی فهرسته.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۴

الجوامع الأَخیرة

۱- الوافی

لمحمد بن محسن بن فیض الکاشانی (۱۰۰۷- ۱۰۹۱ ه).

و یعد کتاب الوافی من أحسن کتبه فقد جمع فیه أحادیث الکتب الأَربعة القدیمة، و فرغ منه سنة ۱۰۶۸ ه، قال فی مقدمته: قد رتبت هذا الکتاب (علی مقدمة) و أربعة عشر جزءاً و خاتمة، و کل جزء علی حدة «۱» أقول: المقدمة تحتوی علی ثلاث مقدّمات و ثلاثة تمهیدات و الخاتمة فی بیان الأَسانید، و لکلّ جزء من هذه الأَجزاء الأَربعة عشر: خطبة و دیباجة و خاتمة.

و فهرس الأَربعة عشر یبدأ من کتاب العقل و الجهل و التوحید و ینتهی بکتاب الروضة.

ذکر شیخنا الطهرانی فی الذریعة: و قد أحصیت أبوابه مع البابین فی الخاتمة، فکانت ۲۷۳ باباً.

و من تصانیفه الأُخری: الشافی، المحجّة البیضاء فی إحیاء الاحیاء، الصافی فی تفسیر القرآن، أُصول الفقه، و أنوار الحکمة.

و بلغ عدد تصانیفه ۱۱۴ مصنفاً.

۲- وسائل الشیعة

للعالم المتبحّر الشیخ محمد بن حسن بن علی بن حسین الحرّ العاملی

---

(۱) الوافی: ۱- ۴۲، الطبعة المحققة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۵

المشغری (۱۰۳۳ ۱۱۰۴ ه)، صاحب التصانیف الرائعة التی منها کتاب وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة.

و قد ألّف موسوعته الکبیرة تلک فی ستة أجزاء تشتمل علی جمیع أحادیث الأحکام الشرعیة الموجودة فی الکتب الأربعة و سائر الکتب المعتمدة التی بلغت أکثر من سبعین کتاباً مع ذکر الأسانید و أسماء الکتب و حسن الترتیب، و ذکر وجوه الجمع مع الاختصار و جعل لکلّ مسألة باباً علی حدة.

له تآلیف کثیرة أوردها فی کتابه (أمل الآمل) عند ترجمة نفسه، فقال: له کتب منها: الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة، هدایة الأُمة إلی أحکام الأئمّة (علیهم السلام)، الفوائد الطوسیة، إثبات الهداة «۱».

و قد أحصیت مؤلّفاته فکانت ۲۷ مصنفاً.

۳- بحار الأنوار

لمحیی السنة و ناشر آثار الأئمّة الشیخ محمد باقر بن العالم الجلیل محمد تقی ابن مقصود علی المجلسی (۱۰۳۷ ۱۱۱۰ ه) صاحب الموسوعة الکبری، أعنی: «بحار الأنوار» فی خمسة و عشرین مجلداً ضخماً، یشتمل علی ۲۵ کتاباً، یبتدیَ بکتاب العقل و الجهل و ینتهی بالاجازات، و قد طبع مؤخراً فی ۱۱۰ أجزاء محققاً.

أخرج فیه من الأحادیث المرویة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و آله المعصومین (علیهم السلام) جملة وافیة، مما أوقفه البحث و السبر علیها من أُصول السلف الصالح القیمة و الکتب القدیمة الثمینة ممّا قصرت عن نیله أیدی الکثیرین.

و من أفضل تآلیفه: مرآة العقول و هو شرح لکتاب الکافی طبع فی ستة و عشرین جزءاً.

---

(۱) أمل الآمل: ۲۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۶

۴- جوامع الکلم

و هو أحد المجامیع الحدیثیة المتأخّرة، صنّفه السید محمد بن السید شرف الدین الشهیر بالسید میرزا الجزائری، من مشایخ العلّامة المجلسی و الشیخ الحر العاملی و السید المحدث الجزائری، سکن برهة فی حیدرآباد، و تلمذ فیها عند الشیخ محمد بن علی بن خاتون، جمع فی مصنّفه هذا إخبار الأصول الدینیة و الفقه و المواعظ و التفسیر و الآداب و الأخلاق الصحاح منها و الموثقات و الحسان «۱».

۵- عوالم المعالم

للمولی عبد اللّه بن نور الدین البحرانی المعاصر لصاحب البحار، و کتابه العوالم الموسوم «جامع العلوم و المعارف و الأحوال فی الآیات و الأخبار و الأقوال» هو الکتاب الکبیر الذی یزید علی مجلدات البحار بکثیر، بل قیل: انّه یبلغ مائة مجلد، و قد طبع فی عام ۱۳۱۸ بعض مجلداته «۲».

۶- الشفا فی أخبار آل المصطفی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم

- لمحمد رضا بن عبد اللطیف التبریزی، (المتوفّی ۱۱۵۷ ه) جمع فیه الاخبار و بوّبها نظیر البحار فی مجلدات، و قد فرغ من بعض

مجلداته ۱۷ رجب سنة ۱۱۷۸ ه، و الکتاب فی الحقیقة مجمع بین البحار و الوافی، فیذکر فی أوّل کلّ حدیث انّه صحیح أو حسن أو ضعیف مسند أو مرسل، و یذکر بعد اسم کلّ رجل فی السند انّه ثقة أو مجهول أو ضعیف أو غیرها کلّ ذلک بعلامات من الحمرة.

---

(۱) الذریعة: ۵- ۲۵۳.

(۲) الذریعة: ۱۵- ۳۵۶، برقم ۲۲۸۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۷

و مع الأَسف انّ هذا الجامع لم یر النور و هو بعد مخطوط.

۷- مستدرک الوسائل

و هو سابع المجامیع الحدیثیة، صنفه حسین بن محمد تقی الطبرسی النوری (۱۲۵۴ ۱۳۲۰ ه) و الکتاب یحتوی علی ۲۳ ألف حدیث عن الأَئمّة الأَطهار، و قد رتّبه علی ترتیب أبواب الوسائل، و جعل لها فهرساً مبسوطاً کفهرس الوسائل، و ذیّله بخاتمة، و فیها من النکات فی درایة الحدیث و الرجال ما لا یوجد فی کتاب غیره «۱».

و الکتاب کما یعرب اسمه استدراک علی وسائل الشیعة، و ذکر فیه ما لم یعثر علیه صاحب الوسائل، فشکر اللّه مساعی الجمیع، و قد طبع الکتاب فی أزید من عشرین جزءاً.

۸- جامع أحادیث الشیعة

تألیف لجنة مؤَلّفة من فضلاء الحوزة العلمیة تحت إشراف المرجع الدینی الکبیر و المحقق الخبیر السید حسین الطباطبائی البروجردی (۱۲۹۲ ۱۳۸۰ ه)، و یعدّ هذا الجامع من حسنات الدهر، و أضخم جامع فقهی للشیعة ظهر فی الفترة الأَخیرة، یتفوّق علی سائر الجوامع بحسن التبویب و الترتیب و التنظیم و التنسیق، یحتوی علی کلّ ما ورد فی الکتب الأَربعة و وسائل الشیعة و مستدرک الوسائل و غیرها من کتب الحدیث علی وجه یغنی الفقیه عن سائر الجوامع الفقهیة.

فشکر اللّه مساعی أُستاذنا الکبیر السید حسین البروجردی و سائر تلامذته علی هذا المشروع الضخم و نقدّم الشکر إلی العالم المحقق المتتبع الحاج الشیخ

---

(۱) الذریعة: ۲۱- ۷، برقم ۳۶۸۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۸

إسماعیل الملایری حیث بذل جهوداً مضنیة فی إخراج هذا الجامع بحلة قشیبة فی ستة و عشرین جزءاً، ینوف علی خمسین ألف حدیث.

التراث الحدیثی للسنّة

اشارة

راج علم الحدیث بعد ما أُصیب بنکسات و محن، و ذلک بجمع السنّة بصورتین مختلفتین: الأولی: تبویب الأَحادیث بصورة المسانید بجعل مرویات کلّ صحابی علی حدة، و أشهرها مسند الامام أحمد، و عدد الصحابة الذین لهم مسانید فی کتاب الإِمام أحمد (۹۰۴)

أصحاب «۱».

الثانیة: تبویب الأَحادیث حسب الموضوعات، یقول أبو نعیم فی «الحلیة»: أوّل من جمع ذلک، الربیع بن صبیح، و سعید بن أبی عروبة، فکانوا یصنفون کلّ باب علی حدة «۲».

و علی ذلک درج أصحاب الصحاح و السنن، إلّا أنّه یمکن تصنیف الجوامع الحدیثیة عند السنّة إلی: ۱- جوامع أوّلیة.

۲- جوامع ثانویة.

۳- جوامع مؤَلّفة فی العصور المتأخّرة.

و هلمّ بنا إلی ذکر شیء من خصوصیات الصحاح و السنن مع لمحة موجزة عن أحوال مؤَلّفیها.

---

(۱) المسند: ۱- ۴۸، طبعة المکتب الإسلامی الأولی عام ۱۳۸۹ ه.

(۲) تنویر الحوالک شرح موطإ مالک: ۱- ۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۶۹

الجوامع الأَوّلیة

۱- صحیح البخاری

صنّفه أبو عبد اللّه محمد بن إسماعیل بن إبراهیم بن المغیرة البخاری الجعفی (۱۹۴ ۲۵۶ ه).

ولد فی وطنه الأَوّل «بخاری» یوم الجمعة بعد الصلاة لثلاث عشرة لیلة خلت من شوال سنة (۱۹۴ ه)، و کان له ولع بحفظ الحدیث منذ صغره.

و قد صنّف تصانیف عدیدة منها: «الجامع الصحیح» المعروف بصحیح البخاری و «التاریخ» و «الضعفاء» فی رجال الحدیث و «خلق أفعال العباد» و «الأَدب المفرد».

و قام برحلة طویلة (سنة ۲۱۰ ه) فی طلب الحدیث، فزار خراسان و العراق و مصر و الشام، و جمع نحو ستمائة ألف حدیث اختار منها فی صحیحه ما وثق برواته.

و کتابه فی الحدیث أوثق الکتب الستة المعوّل علیها عند أهل السنّة، و هی: صحیح البخاری (۱۹۴ ۲۵۶ ه) و صحیح مسلم (۲۰۱ ۲۶۱ ه) و سنن أبی داود (۲۰۲ ۲۷۵ ه) و سنن الترمذی (۲۰۹ ۲۷۹ ه) و سنن ابن ماجه (۲۰۹ ۲۷۳ ه) و سنن النسائی (۲۱۵ ۳۰۳ ه) «۱».

---

(۱) الزرکلی: الاعلام: ۶- ۳۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۰

و جملة ما فی البخاری سبعة آلاف و مائتان و خمسة و سبعون حدیثاً مع المکررة و بحذف المکررة أربعة آلاف حدیث.

توفی فی لیلة السبت لیلة عید الفطر سنة (۲۵۶ ه) فی قریة خرتنک من قری سمرقند «۱».

و قبره الآن موجود.

و قد صنّف «الصحیح» فی ست عشرة سنة «۲».

۲- صحیح مسلم

صنّفه أبو الحسین مسلم بن الحجاج بن مسلم القشیری (۲۰۱ ۲۶۱ ه) من بنی قشیر قبیلة من العرب النیسابوری، إمام أهل الحدیث، ولد بنیسابور، و رحل إلی الحجاز و مصر و الشام و العراق.

أشهر کتبه «الصحیح» جمع فیه اثنی عشر ألف حدیث، کتبها فی خمس عشرة سنة، و هو أحد الصحیحین المعوّل علیهما عند أهل السنّة فی الحدیث، و قد شرحه کثیرون.

و من کتبه: «المسند الکبیر» و «الجامع» و «الکنی و الأَسماء» و له أیضاً «الافراد و الوحدان» و «الإقران» و «مشایخ الثوری» و «تسمیة شیوخ مالک و سفیان و شعبة» و کتاب «المخضرمین» و کتاب «أولاد الصحابة» و «أوهام المحدّثین» و «الطبقات» و «افراد الشامیین» و «التمییز».

توفی بنیسابور سنة إحدی و ستین و مائتین، قال الحاکم أبو عبد اللّه بن البیع فی کتاب المزکّین لرواة الاخبار: سمعت أبا عبد اللّه بن الاحزم الحافظ یقول: توفی مسلم بن الحجاج عشیة الأَحد، و دفن یوم الاثنین لخمس بقین من رجب سنة إحدی و ستین و مائتین، و هو ابن خمس و خمسین سنة.

---

(۱) الجامع الصحیح: ۱- ۸، المقدمة.

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۲- ۳۹۱، برقم ۱۷۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۱

و یعد صحیحه من الشهرة بمکان، و هو متواتر عنه، و قد اتّفق علماء أهل السنّة علی أنّ أصح الکتب الصحیحان البخاری و مسلم و تلقّوه بالقبول.

و قد انفرد صحیح مسلم بفائدة حسنة، و هی کونه أسهل متناولًا من حیث إنّه جعل لکلّ حدیث موضعاً واحداً یلیق به جمع فیه طرقه التی ارتضاها و اختار ذکرها، و أورد فیه أسانیده المتعدّدة، و ألفاظه المختلفة، فیسهل علی الطالب النظر فی وجوهه و استثمارها بخلاف البخاری فإنّه یذکر تلک الوجوه المختلفة فی أبواب متفرقة متباعدة، و کثیر منها یذکره فی غیر بابه الذی یسبق إلی الفهم انّه أولی به، فیصعب علی الطالب جمع طرقه، و حصول الثقة بجمیع ما ذکره البخاری من طرق هذا الحدیث «۱».

و قد شرط مسلم فی صحیحه أن یکون الحدیث متصل الاسناد بنقل الثقة عن الثقة من أوّله إلی منتهاه، سالماً عن الشذوذ و العلة، و هذا هو الحدیث الصحیح فی نفس الأَمر، فالبخاری و مسلم التزما أن لا یرویا إلّا حدیثاً صحیحاً بهذا المعنی إلّا أنّ مسلماً اکتفی فی الراوی و المروی عنه أن یکونا فی عصر واحد و إن لم یجتمعا بخلاف البخاری فإنّه اشترط اجتماعهما زیادة احتیاط، لذا تجد انّ عدد من أخرجهم البخاری فی الجامع الصحیح و لم یخرجه مسلم أربعمائة و أربعة و ثلاثون شیخاً، و عدد من احتج بهم مسلم فی المسند الصحیح و لم یحتج بهم البخاری ستمائة و خمسة و عشرون شیخاً «۲».

و جملة أحادیث صحیح مسلم بإسقاط المکرّر أربعة آلاف حدیث.

و مع المکرر ۷۵۸۱ حدیثاً کما فی مفتاح کنوز السنّة.

---

(۱) صحیح مسلم بشرح النووی: ۱۵۱- ۱۴، المقدمة.

(۲) جامع المسانید و السنن: ۹۳۹۲، المقدمة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۲

۳- سنن النسائی

صنّفه عبد الرحمن أحمد بن شعیب بن علی بن بحر بن سنان بن دینار النسائی (۲۱۵ ۳۰۳ ه) ولد ب «نساء» و هی بلدة مشهورة بخراسان.

و سبب تسمیتها بهذا الاسم انّ المسلمین الفاتحین لمّا وردوا أرض خراسان قصدوها، فبلغ أهلها ذلک، فهربوا و لم یتخلّف بها غیر النساء، فلمّا أتاها المسلمون لم یروا بها رجلًا واحداً، فقالوا: هؤلاء نساء، و النساء لا یقاتلن فنُسیَ أمرها الآن إلی أن یعود رجالها، فترکوها و مضوا، فسمیت نِساء.

و نقل عن الحافظ الذهبی أنّ أبا عبد الرحمن النسائی أحفظ من مسلم صاحب الصحیح، و أنّ سننه أقل السنن حدیثاً ضعیفاً بعد الصحیحین.

قال السید جمال الدین: صنّف النسائی فی أوّل الأَمر کتاباً یقال له «السنن الکبری» و هو کتاب جلیل ضخم الحجم لم یکتب مثله فی جمع طرق الحدیث و بیان مخرجه «۱».

جال فی طلب العلم فی خراسان و الحجاز و مصر و العراق و الجزیرة و الشام و الثغور، ثمّ استوطن مصر.

و توفی بفلسطین فی یوم الاثنین لثلاث عشرة خلت من صفر، سنة ثلاث و ثلاثمائة بعد أن عمّر تسعاً أو ثمانی و ثمانین سنة.

و قد صنّف تصانیف کثیرة، منها: کتاب «السنن الکبیر» و «التفسیر» فی مجلد و کتاب «الضعفاء» «۲».

---

(۱) سنن النسائی: ۵۱- ۲، المقدمة.

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۳۵۱۴- ۱۲۵، برقم ۶۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۳

۴- سنن أبی داود السجستانی

صنّفه أبو داود سلیمان بن الأَشعث بن إسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو ابن عمران الأَزدی السجستانی (۲۰۲ ۲۷۵ ه) إمام أهل الحدیث فی زمانه له کتاب «السنن» جزءان، و هو أحد الکتب الستة جمع فیه (۵۲۷۴) حدیثاً انتخبها من خمسمائة ألف حدیث، و له «المراسیل» فی الحدیث، و کتاب «الزهد» و رسالة «البعث» و رسالة «تسمیة الاخوة» «۱».

توفی لأَربع عشرة بقیت من شوال سنة خمس و سبعین و مائتین «۲».

و قد عنی العنایة کلّها بأحادیث الاحکام التی تدور علیها رحی الشریعة الإسلامیة، و قد عمد إلی ما کتبه عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- فانتخب منه ما وافق عنایته، ثمّ ضمنه کتابه، و هو لا یروی فی کتابه من بین ما کتبه کلّ حدیث یجری مع رغبته، بل یتخیّر من بینها الصحیح و ما یشبهه، و قد ذکر مع ذلک أحادیث فیها وهن و ضعف «۳».

و قال محمد بن مخلد: کان أبو داود یفی بمذاکرة مائة ألف حدیث و لما صنّف کتاب «السنن» و قرأه علی الناس، صار کتابه لأَصحاب الحدیث کالمصحف، یتبعونه و لا یخالفونه.

و کان علی مذهب أهل الحدیث فی اتّباع السنّة و التسلیم لها، و ترک الخوض فی مضایق الکلام «۴».

---

(۱) الزرکلی: الاعلام: ۳- ۱۲۲.

(۲) تاریخ بغداد: ۹- ۵۸.

(۳) سنن أبی داود: ۱- ۱۱، المقدمة.

(۴) سیر أعلام النبلاء: ۱۳ ۲۲۱- ۲۰۳، برقم ۱۱۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۴

۵- سنن الترمذی

صنفه أبو عیسی محمد بن عیسی بن سورة بن موسی الضحاک السلمی البوغی الترمذی الضریر (۲۰۹ ۲۷۹ ه).

ولد سنة (۲۰۹ ه) و هو أحد المحدّثین الذین یقتدی بهم فی علم الحدیث عند أهل السنّة، و له تصانیف منها: «الجامع الصحیح» و کتاب «الشمائل».

و قال الحافظ أبو الفضل المقدسی: و أمّا أبو عیسی الترمذی وحده فکتابه علی أربعة أقسام: قسم صحیح مقطوع به، و هو ما وافق فیه البخاری و مسلم، و قسم علی شرط الثلاثة دونهما، کما بیناه، و قسم آخر للضدیة، أبان عن علته و لم یغفله، و قسم رابع أبان هو عنه «۱».

و الترمذی تلمیذ البخاری و خریجه، و عنه أخذ علم الحدیث، و تفقّه فیه، و مرن بین یدیه، و سأله، و استفاد منه، و ناظره فوافقه و خالفه.

و یبلغ عدد أحادیث الترمذی نحو (۴۰۰۰) حدیث، و قد ألّفه علی أبواب الفقه، و اشتمل علی الصحیح و الحسن و الضعیف، مع بیان درجة کلّ حدیث فی موضعه و بیان وجه ضعفه، و بین مذاهب الصحابة و علماء الأَمصار فی کلّ المسائل التی عقد لها أبواباً، و من میزاته أنّه أفرد فی آخره فصلًا للعلل.

توفی بترمذ سنة (۲۷۹ ه) «۲».

---

(۱) سنن الترمذی: ۱- ۸۸، المقدمة.

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۳- ۲۷۷- ۲۷۰ برقم ۱۳۲، وفیات الأَعیان: ۴- ۲۷۸، البدایة و النهایة: ۱۱- ۶۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۵

۶- سنن ابن ماجه

صنّفه الحافظ أبو عبد اللّه محمد بن یزید القزوینی (۲۰۷- ۲۷۳ ه)، من أهل قزوین.

رحل إلی البصرة و بغداد و الشام و مصر و الحجاز و الری فی طلب الحدیث، و صنّف کتابه «السنن» و هو أحد الکتب الستة المعتمدة، و له «تفسیر القرآن» و کتاب فی «تاریخ قزوین».

توفی لثمان بقین من رمضان سنة ثلاث و سبعین و مائتین.

و أمّا کتابه السنن فقد قال ابن حجر عنه: کتابه فی السنن جامع جید، کثیر الأَبواب و الغرائب، و فیه أحادیث ضعیفة جدّاً حتی بلغنی أنّ السری کان یقول مهما انفرد بخبر فیه فهو ضعیف غالباً، و لیس الأَمر فی ذلک علی إطلاقه باستقرائی، و فی الجملة ففیه أحادیث کثیرة منکرة «۱».

و قال الحافظ ابن کثیر فی «البدایة و النهایة»: ابن ماجه صاحب السنن المشهورة.. و تشتمل سننه علی اثنین و ثلاثین کتاباً و ألف و خمسمائة باب و علی أربعة آلاف حدیث کلّها جیاد سوی الیسیرة.

و فی «السنن» ألف و خمسمائة باب، و جملة ما فیه» (۴۳۴۱) حدیثاً «۲».

کتاب الموطأ لمالک بن أنس

و هو لأَبی عبد اللّه مالک بن أنس الاصبحی (۹۳ ۱۶۹ ه)، و الأَصبحی نسبة إلی ذی أصبح قبیلة یمنیة.

---

(۱) تهذیب التهذیب: ۹ ۵۳۲- ۵۳۰، برقم ۸۷۰.

(۲) سیر أعلام النبلاء: ۱۳- ۲۷۷- ۲۸۱، برقم ۱۳۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۶

ولد بالمدینة سنة (۹۳ ه) و عاش حیاته بها، و لم یعرف أنّه رحل عنها إلّا إلی مکة حاجّاً، ذکره ابن سعد فی الطبقة السادسة من تابعی أهل المدینة، و أقام مفتیاً بالمدینة بین أظهرهم ستین عاما.

توفی یوم الأَحد لعشر خلون من ربیع الأَوّل سنة تسع و ستین و مائة، و هو ابن سبع و ثمانین سنة، صنف کتاب «الموطأ» و ذکر ابن الحباب أنّ مالکاً روی مائة ألف حدیث، جمع منه فی الموطأ عشرة آلاف، ثمّ لم یزل یعرضها علی الکتاب و السنّة، و یخبرها «۱» بالآثار و الأَخبار حتی رجعت إلی خمسمائة.

و قال الکیا الهراسی فی تعلیقته علی الأصول: إنّ موطأ مالک کان اشتمل علی تسعة آلاف حدیث ثمّ لم یزل ینتقی حتی رجع إلی سبعمائة «۲».

و قد توخّی مالک فیه الفتوی من حدیث أهل الحجاز، و مزجه بأقوال الصحابة و فتاوی التابعین، و مکث فی تألیفه و تهذیبه نحو أربعین سنة.

و قد ذاع الموطأ و انتشر فی بلاد الإِسلام، و سمّی بذلک لأَنّه وطّأ و مهّد للناس ما اشتمل علیه من الحدیث، أو لأَنّ العلماء المعاصرین له فی المدینة واطئوه و وافقوه علیه.

و قد تمیّزت طریقته بالنسبة لأَخذ الحدیث، کان عمدته فیه ما رواه أهل الحجاز و خاصة أهل المدینة، و کان یری أنّ عملهم حجّة مقدمة علی خبر الواحد، لَانّ عملهم بمنزلة روایتهم عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و روایة جماعة عن جماعة أولی بالتقدیم من روایة فرد عن فرد، و قد نازعه فی ذلک أکثر فقهاء الأَمصار و لم یروا فی عمل أهل المدینة حجّة، لأَنّهم لیسوا کل الأُمّة، و ممّن ناظرة لیث بن سعد و قد کتب إلیه رسالة طویلة فی الرد علیه، و ناقش الشافعی هذه المسألة فی کتاب «الأم» «۳».

---

(۱) أی یختبرها.

(۲) السیوطی: تنویر الحوالک: ۷، المقدمة.

(۳) أحمد فراج حسین: تاریخ الفقه الإِسلامی: ۱۹۷۱۸۶- و مرّ الحدیث عنه ص ۳۰۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۷

قال أبو بکر الأَبهری: جملة ما فی «الموطأ» من الآثار عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و عن الصحابة و التابعین ألف و سبعمائة و عشرون حدیثاً، المسند منها ستمائة حدیث، و المرسل مائتان و اثنان و عشرون حدیثاً، و الموقوف ستمائة و ثلاثة عشر، و من قول التابعین مائتان و خمسة و ثمانون «۱».

مسند أحمد بن حنبل

صنّفه أبو عبد اللّه أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشیبانی الذهلی، ثمّ البغدادی (۱۶۴ ۲۴۱ ه) أحد الأَئمّة الأَربعة، أصله من مرو، و کان أبوه والی سرخس.

ولد ببغداد، و سافر فی طلب الحدیث أسفاراً کثیرة إلی الکوفة و البصرة و مکة و المدینة و الیمن و الشام و المغرب و الجزائر و العراقین و فارس و خراسان.

و صنّف «المسند» فی ستة مجلدات، یحتوی علی نیف و أربعین ألف حدیث، و له کتب: «التاریخ» و «الناسخ و المنسوخ» و «الرد علی الزنادقة» فیما ادّعت به من متشابه القرآن و «فضائل الصحابة» و «التفسیر» و «المناسک» و «المسائل» «۲».

توفی ببغداد سنة إحدی و أربعین و مائتین، و دفن بباب حرب، و قبره مشهود.

و هو أحد رواة حدیث الغدیر من العلماء، و قد رواه فی مواضع کثیرة من مسنده.

قال محمد بن منصور الطوسی: سمعت أحمد بن حنبل یقول: ما روی لأَحد من الفضائل أکثر ممّا روی لعلی بن أبی طالب «۳».

---

(۱) تنویر الحوالک: ۸، المقدمة.

(۲) الزرکلی: الاعلام: ۱- ۲۰۳- و ما ذکره من احتوائه علی نیّف و أربعین ألف حدیث غیر صحیح، فراجع.

(۳) القاضی محمد بن أبی یعلی: طبقات الحنابلة: ۱- ۳۱۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۸

یقول أحمد بن حنبل عن کتابه «المسند»: إنّ هذا الکتاب قد جمعته و انتقیته من أکثر من سبعمائة و خمسین ألف.

کما و اشتمل مسنده علی: مسند بنی هاشم: خمسة و سبعون حدیثاً.

مسند أهل البیت: خمسة و أربعون حدیثاً.

مسند عائشة: ألف حدیث و ثلاثمائة و أربعون حدیثاً.

مسند النساء: تسعمائة و ستة و ثلاثون حدیثاً.

مسند ابن مسعود: ثمانمائة و خمسة و سبعون حدیثاً.

مسند أنس: ألفان و ثمانمائة و ثمانون حدیثاً.

و جملته سبع آلاف و مائة و أحد و سبعون حدیثاً، و بقی مسند العشرة، و مسند أبی هریرة، و مسند أبی سعید الخدری، و مسند جابر بن عبد اللّه، و مسند عبد اللّه ابن عمر، و مسند عبد اللّه بن عباس، و مسند عبد اللّه بن عمرو بن العاص، و فی آخره مسند أبی رمثة، و مسند الأَنصار، و مسند المکیین و المدنیین، و مسند الکوفیین، و مسند البصریّین، و مسند الشامیّین، فهذه جمیع مسانید مسند أحمد بن حنبل «۱».

سنن سعید بن منصور

صنّفه سعید بن منصور بن شعبة أبو عثمان المروزی، و یقال: الطالقانی (المتوفّی ۲۲۷ ه).

ولد بجوزجان.

طاف و جال و وسع فی الطلب المجال، مات بمکة فی رمضان سنة سبع و عشرین و مائتین، و هو فی عشر التسعین.

---

(۱) جامع المسانید و السنن: ۷۶، المقدمة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۷۹

و من تلامذته: أحمد بن حنبل، و مسلم، و أبو داود، و غیرهم.

له کتاب «السنن» و من أهم میزاته انّه یذکر کثیراً من آثار الصحابة بالإِضافة إلی الأَحادیث النبویة لا سیّما تلک الحوادث التی جرت

فی عصر عمر، قضایا وقعت حقیقة و لیست مفروضة کما هو الحال فی کتب الفقه، و هذه القضایا و الحوادث مصدر مهم لتاریخ الحیاة الیومیة و الاجتماعیة فی عصر الصحابة، و فیها أیضاً نقل حوادث لا نجدها فی کتب التاریخ المتداولة «۱».

و یحتوی هذا الکتاب علی ۲۹۷۸ حدیثاً.

سنن الدارمی

هو لأَبی محمد عبد اللّه بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد التمیمی السمرقندی الدارمی (۱۸۱ ۲۵۵ ه).

نسبة إلی دارم بن مالک بن حنظلة بن زید مناة بن تمیم أحد بطونه.

ولد سنة ۱۸۱ ه، رحل فی طلب الحدیث، فدخل مصر و الشام و العراق و الحرمین، و أظهر علم الحدیث و الآثار بسمرقند، و تقلّد القضاء فیها.

توفی سنة ۲۵۵ ه یوم الترویة، و هو ابن ۷۵ سنة، و دفن بمرو.

و من أهم مصنفاته: کتاب «السنن» و «الجامع» و «التفسیر».

قال السیوطی فی «تدریب الراوی»: و مسند الدارمی لیس بمسند، بل هو مرتّب علی الأَبواب.

و الفرق بین المسند و السنن انّ المسند یکون مرتباً علی أسماء الصحابة،

---

(۱) سنن سعید بن منصور: ۲۳۱- ۲۲، قسم المقدمة.

انظر ترجمته فی تهذیب التهذیب: ۴- ۸۹، برقم ۱۴۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۰

کمسند أحمد بن حنبل، فتذکر الأَحادیث التی رواها الصحابی مجموعة إلی بعضها و إن کانت مختلفة الأَبواب.

و السنن: هو الکتاب المرتّب علی الأَبواب الفقهیة، کسنن الدارمی.

و ذکر المغلطائی انّه ینبغی أن یجعل مسند الدارمی سادساً للخمسة بدل ابن ماجه، فإنّه قلیل الرجال الضعفاء، و لیس فیه الأَحادیث المنکرة و الشاذة، و إن کان فیه أحادیث مرسلة موقوفة، فهو مع ذلک أولی من سنن ابن ماجه «۱».

هؤلاء هم أعلام الصحاح و المسانید عند أهل السنّة، و لا یسوغ لأَحد أن ینکر جهود مؤَلّفیها و سعیهم الحثیث وراء الحدیث الصحیح، و انّهم حفظوا السنّة النبویة حسب إمکانیّاتهم.

و بالرغم من ذلک کلّه نجد أنّ أصحّ الکتب تشتمل علی روایات یقطع کلّ إنسان بعیداً عن التعصب ببطلانها و ضعفها، و انّها مدسوسة بین الروایات.

و إلیک نموذجاً من هذه الروایات: أخرج الشیخان فی صحیحیهما بالإسناد إلی أبی هریرة قال: لما جاء ملک الموت إلی موسی- علیه السّلام- فقال له: أجب دعوة ربّک، فلطم موسی عین ملک الموت ففقأها.

قال: فرجع الملک إلی اللّه تبارک و تعالی، فقال: إنّک أرسلتنی إلی عبد لک لا یرید الموت ففقأ عینی، فقال: فرد اللّه علیه عینه، و قال: ارجع إلی عبدی، فقل: الحیاة تریدُ؟ فإن کنت ترید الحیاة، فضع یدک علی متن ثور فما توارت بیدک من شعرة، فإنّک تعیش بها سنة.

---

(۱) سنن الدارمی: ۱، المقدمة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۱

و أخرجه ابن جرير الطبرى فى تاريخه، و قال: إنّ ملك الموت كان يأتى الناس عياناً حتى أتى موسى، فلطمه ففقأ عينه إلى أن قال: إنّ ملك الموت جاء إلى الناس خفياً بعد وفاة موسى «۱».

و الحديث غنى عن التعليق، و لا يوافق الكتاب، و لا سنّة الأَنبياء، و لا العقل السليم من جهات.

الأولى: انّه سبحانه يقول ": إِذا جاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ «"۲».

فظاهر قوله: «أجب ربّك» انّه كان ممّن كتب عليه الموت، و جاء أجله، و مع ذلك تأخّر.

الثانية: من درس سيرة الأَنبياء بشكل عام يقف على أنّهم (عليهم السلام) ما كانوا يكرهون الموت كراهة الجاهلين، و هل كانت الدنيا عند الكليم أعز من الآخرة، و هل كان يخفى عليه نعيمها و درجاتها؟! الثالثة: ما ذنب ملك الموت إن هو إلّا رسول من اللّه مجند له، يعمل بإمرته، فهل كان يستحق مثل هذا الضرب؟! الرابعة: كيف ترك القصاص من موسى مع أنّه سبحانه يقول ": وَ كَتَبْنا عَلَيْهِمْ فِيها أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ الْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَ الْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَ السِّنَّ بِالسِّنِّ وَ الْجُرُوحَ قِصاصٌ «"۳».

الخامسة: و هل كان ملك الموت أضعف من موسى حتى غلب عليه و فقأ عينه، و لم يتمكن من الدفاع عن نفسه، و لم يزهق روحه مع كونه مأموراً به من ربه؟ أنا لا- أدرى، و نظن أنّ القارئ يشاطرنا الرأى بأنّنا فى غنى عن هذه التعليقات، فإنّ مضمون الحديث يصرخ بأعلى صوته انّه مكذوب و إن رواه الشيخان.

---

(۱) الطبرى: التاريخ: ۱- ۳۰۵، باب وفاة موسى- عليه السّلام-.

(۲) يونس: ۴۹.

(۳) المائدة: ۴۵.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۸۲

هذه الرواية و أمثالها تعج بها كتب الصحاح و المسانيد، و تعد من الطامات التى أدخلتها يد الدس فى الأَحاديث الإِسلامية، و المسئولية فى هذا المجال تقع على عاتق من منع كتابة أحاديث الرسول و تدوينها ما يربو على قرن و نصف، ففسح المجال للَاحبار و الرهبان بأن يتحدّثوا فى مسجد الرسول بما ورثوه من الاساطير الواردة فى العهدين القديمين.

فإذا كان هذا مكانة الصحيحين اللّذين يعدّان أصح الكتب بعد القرآن الكريم، فما ظنّك بغيرهما.

فعلى أعلام الأُمّة و من يهتم بهمومها الكبرى تمحيص ما روى عن النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) باسم السنّة لا تمحيص السنّة النبوية، فإنّها عدل القرآن لا تمس كرامتها يد المحرّفين، و الذى هو بحاجة إلى التمحيص هو ما نسب إلى الرسول- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- و ألصق به فى كتب الصحاح و المسانيد.

فتمحيص السنّة فريضة على المفكرين لكى يقضوا بذلك على البدع التى ما انفكت تتلاعب بالدين، و لا يقوم بذلك إلّا من امتحن اللّه قلبه بالتقوى، و لا تأخذه فى اللّه لومة لائم، و إن رماه المتطفّلون بأنواع التهم و الأَباطيل، و لا غرو فإنّ المصلحين فى جميع الاجيال كانوا أغراضاً لنبال الجهّال.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۸۳

تدوين الجوامع الحديثية الثانوية عند السنّة

اشارة

ما مرّ عليك من الصحاح و المسانيد تعدّ جوامع حديثية أوّلية، بيد أنّ هناك جوامع حديثية ثانوية جمع فيها المحدّث ما وقف عليه من

الأحادیث مرتبة علی ترتیب الأبواب، کما علیه الصحیحان و السنن الأربع، أو علی ترتیب المسانید کمسند الامام أحمد، غیر أنّ تسهیل الأمر یستدعی کتاباً یجمع أحادیث الصحاح و المسانید، فقامت ثلّة من الشخصیات البارزة من أهل السنّة بتصنیف جوامع حدیثیة نذکر منها ما یلی:

۱- جامع الأصول فی أحادیث الرسول

هذا هو أحد الجوامع الحدیثیة التی ظهرت فی القرن السابع، و قد صنّفه أبو السعادات المبارک بن أبی الکرم محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد الشیبانی المولود بجزیرة ابن عمر «۱» من أحد الربیعین سنة (۴۴۵ ه) و نشأ بها، ثمّ انتقل إلی الموصل.

توفی عام (۶۰۶ ه).

و أمّا جامعه هذا فقد بیّن کیفیة جمعه بالنحو التالی: قال: إنّنی حذفت الأسانید، لأنّ الغرض من ذکرها کان أوّلًا لإثبات الحدیث و تصحیحه، و هذه کانت وظیفة الأوّلین رحمة اللّه علیهم و قد کفونا تلک المئونة فلا حاجة بنا إلی ذکر ما قد فرغوا منه و أغنونا عنه، فلم أثبت إلّا اسم

---

(۱) مدینة فوق الموصل، و سمّیت جزیرة، لأنّ نهر دجلة محیط بها.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۴

الصحابی الذی روی الحدیث عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- إن کان خبراً أو اسم من یرویه عن الصحابی إن کان أثراً.

اللّهمّ إلّا أن یعرض فی الحدیث ذکر اسم رواته فیما تمس الحاجة إلیه، فاذکره لتوقف فهم المعنی المذکور فی الحدیث علیه.

و أمّا متون الحدیث فإنّی لم أثبت إلّا ما کان حدیثاً عن رسول اللّه- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- أو أثراً عن صحابی، و ما کان من أقوال التابعین و من بعدهم من مذاهب الفقهاء و الأئمّة فلم أذکره إلّا نادراً.

و اعتمدت فی النقل من کتابی البخاری و مسلم علی ما جمعه أبو عبد اللّه الحمیدی فی کتابه، فإنّه أحسن فی ذکر طرقه و استقصی فی إیراد روایاته و إلیه المنتهی فی جمع هذین الکتابین.

و أمّا باقی الکتب الأربعة، فإنّی نقلتها من الأصول التی قرأتها و سمعتها و جمعت بینها و بین نسخ أُخری منها.

(انتهی).

ثمّ إنّه رتّب الأحادیث علی ترتیب الأبواب، و بنی الأبواب علی المعانی التی دلّت علیها الأحادیث، فکلّ حدیث انفرد بمعنی أفرده فی باب یخصّه.

ثمّ إنّه جعل ترتیب الأبواب علی ترتیب الحروف الهجائیة طلباً لتسهیل کلفة الطلب، فأودع کتاب الایمان و الإسلام، و کتاب الإیلاء، و کتاب الآنیة، فی حرف الهمزة.

و هکذا جمیع الکتب علی هذا الوضع، فمثلًا کتاب الجهاد جعله فی حرف الجیم، و فی جملة أحکام الجهاد أبواب عدة لا یجوز أن تنفرد عنه، مثل الغنائم و الغلول و النفل و الخمس و الشهادة و کلّ واحد من هذه یختص بحرف غیر حرف الجیم، فإنّه ذکره فی حرف تقسیم کتاب الجهاد، فذکر الجمیع فی کتاب الجهاد حرف الجیم.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۵

و قد بلغ عدد أحادیث ذلک الجامع ما یربو علی تسعة آلاف و خمسمائة و ثلاثة و عشرین (۹۵۲۳) حدیثاً.

و قد طبع لأوّل مرّة بإشراف شیخ الأزهر عبد المجید سلیم، و حقّقه محمد حامد الفقی رئیس جماعة أنصار السنّة المحمدیة.

ثمّ طبع ثانیاً بتحقیق عبد القادر الأرناؤوط و نشرته مکتبة الحلوانی، و مطبعة الملاح، و مکتبة دار البیان، و طبع فی سنة ۱۳۸۹ ه، و قد

تمت طباعته فی أحد عشر مجلداً.

و مع التقدیر لجهود المؤلّف خاصة ما تصدّی به من شرح الأحادیث الغریبة، لکن یؤاخذ علیه أمران: الأوّل: أنّه حذف الأسانید، و ابتدأ باسم الصحابی معتذراً بأنّ الغرض من ذکر الأحادیث إثباتها، و قد کفانا عن ذلک مؤلّفو الصحاح و السنن، و لکنّه اعتذار غیر ناجع، لأنّ ثبوت الحدیث عند مؤلّف السنن لا یلازم ثبوته عند القارئ، إذ کم من ضعاف فی السنن لو لم نقل، و کم من ضعاف فی الصحیحین؟ فإنّ دراسة الحدیث رهن الوقوف علی سنده.

الثانی: إنّه و إن رتّب الأحادیث علی الأبواب، و لکنّه رتّب الأبواب علی الحروف الهجائیة، و ذلک ممّا أوجد صعوبة فی العثور علی الحدیث، لأنّ الوقوف علی الباب فی طیات الأجزاء العشرة أمر لیس بیسیر، و لو رتّب الأبواب علی وفق الأبواب الفقهیة المعروفة، ثمّ ذکر سائر الأبواب وفق ما هو المتعارف بین من تقدّم علیه من بدء الخلق، و الایمان، و العلم، و السنّة، و التفسیر، و أخبار الأنبیاء، و المناقب، و السیرة النبویة، و المغازی، و الخلفاء، و الآداب، و الأدعیة، و الزهد، و الرقائق، و الفتن، و التعبیر، و البعث، و الحشر، لکان أوفق و أسهل بالعثور علی الحدیث.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۶

۲- مشکاة المصابیح

ألّف الامام حسین بن مسعود الفرّاء البغوی الشافعی المتوفّی (۵۱۶ ه) کتاباً باسم «مصابیح السنّة» بلغ عدد أحادیثه ۴۷۱۹ حدیثاً، و قد أخذ ۳۲۵ حدیثاً من صحیح البخاری، و ۸۷۵ حدیثاً من صحیح مسلم، و ۱۰۵۱ حدیثاً من کلا الصحیحین المصطلح علیه بالمتفق علیه، و الباقی من کتب أُخری.

و اعتنی العلماء بشأن هذا الکتاب بالقراءة و التعلیق، منهم ولی الدین أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه الخطیب التبریزی حیث أکمل المصابیح و ذیّل أبوابه، فذکر الصحابی الذی روی الحدیث عنه، و ذکر الکتاب الذی أخرجه عنه، أو زاد علی کلّ باب فی صحاحه و حسانه إلّا نادراً فصلًا ثالثاً و سمّاه «مشکاة المصابیح» فصار کتاباً کاملًا فرغ من تألیفه آخر یوم الجمعة من رمضان سنة ۷۳۷ ه «۱».

و قد طبع المشکاة عدّة طبعات، و آخر من طبعه دار الکتاب الإسلامی فی دمشق فی ثلاثة مجلدات، و قد حقّقه ناصر الدین الالبانی و بلغت أحادیثه (۶۲۸۵) حدیثاً.

۳- جامع المسانید و السنن

ألّفه الحافظ المحدّث المؤرّخ عماد الدین أبو الفداء إسماعیل بن عمر ابن کثیر القرشی الدمشقی الشافعی، ولد عام ۷۰۰ ه، و توفی عام ۷۷۴ ه.

---

(۱) کاتب جلبی: کشف الظنون: ۲- ۱۶۹۹- ۱۶۹۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۷

و قد وصف الکتاب تلمیذه الحافظ شمس الدین بن الجزری (۷۵۱ ۸۳۳ ه) فی کتابه «المصعد الاحمد».

بقوله: إنّ شیخنا مؤرّخ الإسلام و حافظ الشام عماد الدین أبا الفداء إسماعیل بن عمر بن کثیر أخذ هذا الکتاب «یعنی ترتیب مسند الامام أحمد» من مؤلّفه و أضاف إلیه أحادیث الکتب الستة، و معجم الطبرانی الکبیر، و مسند البزار، و مسند أبی یعلی الموصلی، و أجهد نفسه کثیراً، و تعب فیه تعباً عظیماً، فجاء لا نظیر له فی العالم، و أکمله إلّا بعض مسند أبی هریرة، فإنّه مات قبل أن یکمل، فإنّه

عوجل بکف بصره، و قال لی، لا زلت أکب فیه فی اللیل و السراج ینوص حتی ذهب بصری معه، و لعل اللّه یقیض له من یکمله مع انّه سهل، فإنّ معجم الطبرانی الکبیر لم یکن فیه شیء من مسند أبی هریرة «۱».

و قد قسّم المصنّف جمیع أحادیث الکتب الستة مسندها و مرسلها و عددها ۱۹۵۹۵ مع المکررات إلی ۱۳۹۵ مسنداً، منها ۹۹۵ منسوباً إلی الصحابة رجالًا و نساءً و مرتباً أسماؤهم علی حروف المعجم، عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الباقی من المراسیل و عددها ۴۰۰ منسوب إلی أئمّة التابعین و من بعدهم علی نسق حروف المعجم أیضاً.

و هذه الکتب تشتمل علی ما یربو علی مائة ألف حدیث بالمکرّرة، و فیه الصحیح و الحسن و الضعیف و الموضوع أیضاً، و تشتمل أیضاً علی أحادیث کثیرة فی الأَحکام، و فی التفسیر، و فی التاریخ، و الرقائق، و الفضائل، و غیر ذلک من فنون العلم «۲».

و الظاهر أنّ عدد الأَحادیث التی احتواها کتاب جامع المسانید و السنن أقل

---

(۱) جامع المسانید و السنن: ۵، المقدمة.

(۲) جامع المسانید و السنن،: ۲۲۷، المقدمة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۸

ممّا ذکر فی المقدمة، و ذلک لَانّ عدد الأَحادیث الموجودة فی الکتب التی أشار إلیها بالنحو التالی: مسند أحمد: ۴۰۰۰۰ مع المکرّرات أو أقلّ.

الصحاح الستة: ۱۹۵۹۵- معجم الطبرانی: ۲۵۰۰۰- مسند البزار: ۳۶۹۸- مسند أبی یعلی: ۲۰۰۰- فیبلغ المجموع ما یقارب ۹۰۲۹۳ حدیثاً و اللّه العالم.

۴- المطالب العالیة بزوائد المسانید الثمانیة

هذا ما قام به الحافظ الکبیر ابن حجر أحمد بن علی العسقلانی (۷۷۳ ۸۵۲ ه) و هو عسقلانی الأَصل، ولد و توفی فی مدینة القاهرة، و قد شرح مشروعة فی المقدمة و قال: قد جمع أئمتنا من الحدیث، الشتات علی المسانید و الأَبواب المرتبات، فرأیت جمع جمیع ما وقفت علیه من ذلک فی کتاب واحد، لیسهل الکشف منه علی أولی الرغبات، ثمَّ عدلت إلی جمع الأَحادیث الزائدة علی الکتب المشهورات «فی الکتب المسندات»، و عنیت ب «المشهورات» الأصول الخمسة و مسند أحمد، و ب «المسندات» ما رتب علی مسانید الصحابة، و وقع منها ثمانیة کاملات: ۱- مسند أبی داود الطیالسی.

۲- مسند الحمیدی.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۸۹

۳- مسند ابن أبی عمر.

۴- مسند مسدَّد.

۵- مسند أحمد بن منیع.

۶- مسند أبی بکر بن أبی شیبة.

۷- مسند عبد بن حُمید.

۸- مسند الحارث بن أبی أُسامة.

و حاصل کلامه: أنّه جمع فیه أحادیث المسانید الثمانیة، إلّا الموجود فی الصحاح و مسند الامام أحمد بن حنبل.

و قد طبع الکتاب بتحقیق الشیخ حبیب الرحمن الاعظمی فی دار المعرفة سنة ۱۴۱۴ ه.

۵- کنز العمال فی سنن الأَقوال و الأَفعال

و قد صنّفه علی بن عبد الملک حسام الدین بن قاضی خان القادری الشاذلی الهندی، ثمّ المدنی فالمکی، علاء الدین الشهیر بالمتقی، فقیه من علماء الحدیث ولد فی برهانفور من بلاد الدکن بالهند عام ۸۸۸ ه.

سکن المدینة، ثمّ أقام بمکة مدة طویلة، و توفی فیها عام ۹۷۵ ه «۱».

و کتابه هذا مرتب کتابین للسیوطی، أحدهما: الجامع الصغیر، و ثانیهما: زوائد الجامع الصغیر، و أمّا کیفیة ترتیبه فقد ذکره فی مقدمة الکتاب، و هو جامع عظیم طبع فی ۱۶ جزءاً فی ۱۶ مجلداً، و قد بلغت عدد الأَحادیث و الآثار و الأَقوال و الأَفعال المرویة عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و الصحابة ما یربو علی ۴۶۶۲۴ حدیثاً و أثراً و قولًا و فعلًا.

---

(۱) الزرکلی: الاعلام: ۴- ۳۰۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۰

الجوامع الحدیثیة فی العصور المتأخرة

۱- التاج الجامع للأُصول

ألّفه الشیخ منصور علی ناصف، أحد العلماء الازهریین، کان مدرساً فی الجامع الزینبی فی القاهرة و شرحه أیضاً و أسماه ب «غایة المأمول شرح التاج الجامع للأُصول» طبع جامعه هذا فی خمسة مجلدات و یشتمل علی (۵۸۸۷) حدیثاً، توفی عام ۱۳۷۱ ه «۱».

قد بدأ بتألیفه فی شهر رجب سنة ۱۴۳۱ ه، و أتمّه فی شهر ذی القعدة ۱۳۴۷ ه، و قد طبع الکتاب غیر مرّة و قرّظه جماعة من العلماء، منهم مفتی الدیار المصریة محمد بخیت، و قد کتب تقریظاً علی الکتاب مؤرخاً ب ۲۸ رجب سنة ۱۳۵۱ ه.

و أمّا الکتاب فقد شرحه المؤَلف فی خطبة الکتاب و قال: و شرعت فی تألیفه علی برکة اللّه، فاستحضرت أصح کتب الحدیث و أعلاها سنداً؛ و هی: صحیح البخاری، و صحیح مسلم، و سنن أبی داود، و جامع الترمذی، و المجتبی للنسائی.

و هذه فی الأصول الخمسة التی اشتهرت فی الأُمّة و ارتضتها لمالها من المکانة العلیا فی الحدیث، و لأَنّها جمعت من الشریعة ما عزّ و غلا ثمنه، بل هی الشریعة کلّها، کما قال النووی: ما شذ عن الأصول الخمسة من صحیح حدیث الرسول إلّا النزر الیسیر، و لا شکّ ففیها حاجة الإِنسان لسعادة الدنیا و الآخرة.. إلی

---

(۱) الزرکلی: الاعلام: ۷- ۳۰۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۱

أن قال: رغبة فی الاختصار المألوف اکتفیت من الروایات المکرّرة بأجمعها للأَحکام کما اکتفیت من السند براوی الحدیث (الصحابی الذی سمعه من النبی)؛ فی أوّله و مخرجه فی آخره (الذی خرجه بالسند فی کتابه) إلی آخر ما ذکر «۱».

۲- المسند الجامع

و هو کتاب جامع لأَحادیث الکتب الستة، و موطأ مالک، و مسانید: الحمیدی، و أحمد بن حنبل و عبد بن حُمید، و سنن الدارمی، و صحیح ابن خزیمة، و قد قام بتحقیقه و ترتیبه و ضبط نصوصه ثلّة من العلماء یتصدّرهم الدکتور بشار عواد معروف.

و قد طبع الکتاب عام ۱۴۱۳ ه حیث جمعت فیه أحادیث کلّ صحابی علی حدة، و رتبت أسماء الصحابة علی حروف المعجم.

ثمّ رتبت أحادیث کلّ صحابی علی أبواب الفقه المعروفة فی کتب الجوامع و السنن.

یبتدیَ الکتاب بحدیث الصحابی أبی اللحم الغفاری، و ینتهی بحدیث الصحابیة حفصة بنت سیرین، کما و بلغت عدد أحادیثه (۱۷۸۰۲) فی عشرین مجلداً.

و ظهر لی بعد التتبع و الفحص أنّ هذا الکتاب لیس جامعاً لأَحادیث الصحاح و المسانید.

---

(۱) منصور علی ناصف: التاج، ۱ ۱۸- ۱۶، خطبة الکتاب.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۳

الفصل الخامس التراث الفقهی للمذاهب الخمسة

الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الشیعی

اشارة

عکفت الشیعة بعد رحیل النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- علی دراسة الفقه و جمع مسائله و تبویب أبوابه، و ضم شوارده، و أقبلوا علیه إقبالًا قلّ نظیره لدی الطوائف الإِسلامیة الأُخری حتی أنجبت مدرسة أهل البیت و علی ید أئمّة الهدی، و خاصة الإِمامین الباقر و الصادق (علیهما السلام) ثلّة من الفقهاء الافذاذ، فبلغوا الذروة فی الاجتهاد و استنباط الاحکام، و قد کفانا فی سرد أسمائهم، و شیء من تراجمهم کتاب «موسوعة طبقات الفقهاء».

بید أنّ الذی یجب أن ننوّه به هو

ظهور أسالیب ثلاثة فی تدوین الفقه وفقاً للظروف الزمانیة و المکانیة

اشارة

، و إلیک سرد تلک الأَسالیب:

أ- تدوین الفقه عن طریق عرض الروایات بأسانیدها

کانت السنّة الرائجة فی عصر الإِمامین الباقر و الصادق (علیهما السلام) إلی أواسط القرن الثالث هی تدوین الفقه بأُسلوب الروایة عن المعصوم سنداً و متناً، و کان

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۴

الاجتهاد یتم عبر تمییز الصحیح عن غیره و الاقتصار علی نقل ما یعتمد علیه، و علی ضوء ذلک جری فقهاء القرون الثلاثة فی عصر الأَئمّة فألّفوا کتباً بهذا الأسلوب أضحت فیما بعد مادة للجوامع الحدیثیة، و ما ذکره الرجالیّان الکبیران النجاشی و الشیخ الطوسی فی فهرستیهما من الکتب الفقهیة لأَبناء مدرسة الأَئمّة کانت علی هذا الغرار إلّا ما شذ، فلم یکن للمجتهد دور إلّا تمییز الصحیح عن السقیم، و تبویب الأَحادیث وفق الأَبواب الفقهیة.

و من الکتب التی ألّفت علی هذا النمط فی تلک الفترة ما یلی: ۱- کتاب «الصلاة» لحریز بن عبد اللّه السجستانی، من فقهاء أواخر

القرن الثانی، له مصنّفات منها: «کتاب الصلاة».

یقول النجاشی فیه: هو کتاب کبیر، و آخر ألطف منه، و له کتاب «النوادر» و کتاب «الزکاة» و «الصوم»، و کان هذا الکتاب مرجعاً للشیعة فی تلک الفترة حتی تجد أنّ کبار الفقهاء قد حفظوه عن ظهر قلب، فهذا حماد بن عیسی الجهمی (۱۱۹ ۲۰۹ ه) یقول للإمام الصادق بأنّه یحفظ کتاب حریز «۱».

۲- کتاب «یوم و لیلة» لیونس بن عبد الرحمن مولی آل یقطین (المتوفّی ۲۰۸ ه) کان وجهاً متقدماً عظیم المنزلة، و کان الامام الرضا یشیر إلیه بالعلم و الفتیا، و من کتبه المعروفة ما تقدّم، قال أبو هاشم داود بن القاسم الجعفری (رحمه الله): عرضت علی أبی محمد صاحب العسکر- علیه السّلام- کتاب یوم و لیلة لیونس، فقال لی: تصنیف من؟ فقلت: تصنیف یونس مولی آل یقطین، فقال: آتاه اللّه بکلّ حرف نوراً یوم القیامة، و له أکثر من ثلاثین کتاباً، منها: کتاب «جامع الآثار» و کتاب «الشرائع» و کتاب «الزکاة» و کتاب «الصلاة» و کتاب «العلل الکبیر» و کتاب «اختلاف الحج» و کتاب «الاحتجاج فی الطلاق» و کتاب «الجامع الکبیر فی الفقه»

---

(۱) النجاشی: الرجال: ۱- ۳۴۰ برقم ۳۷۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۵

و کتاب «التجارات» و کتاب «الوضوء» و کتاب «النکاح» و کتاب «المتعة» «۱».

نعم أنّه من المحتمل أن یکون ما ألّفه باسم کتاب «یوم و لیلة» بصورة صب ما استنبطه من الأَحادیث فی قوالب لفظیة مبتکرة.

و هذا لیس ببعید فی کتب زرارة و یونس و سیوافیک نصوص فتاواهم فی الجزء الثانی «تاریخ الفقه الإِسلامی و أدواره».

کل هذه الکتب علی غرار ما وصفنا، و کم للشیعة فی هذین القرنین من کتب فقهیة علی هذا النمط احتفل بذکرها الرجالیان الکبیران: النجاشی و الطوسی فی فهرستیهما.

ب- تجرید المتون الفقهیة عن أسانیدها

و مع إطلالة القرن الرابع ظهر أُسلوب آخر فی تدوین الفقه اعتمد علی تجرید متون الأَحادیث الفقهیة عن أسانیدها، و ذکر الفروع الفقهیة بألفاظ الحدیث مع التمحیص بین الصحیح و السقیم، و قد ظهرت کتب فقهیة علی هذا النمط نشیر إلی بعضها: ۱- کتاب «الفقه الرضوی» المطبوع المنتشر، و لیس هو من تصانیف الامام الرضا- علیه السّلام-، و إنّما تصدّی لتألیفه فقیه عارف بمتون الاخبار مطّلع علی مطلقها و مقیّدها، عامّها و خاصّها، فجرّد المتون عن الأَحادیث، و أفتی بنفس لفظ الحدیث، و أمّا مؤَلّفه فهو مردّد بین کونه محمد بن علی الشلمغانی المعروف ب «ابن أبی العزاقر» المقتول عام ۳۲۲ ه.

أو تألیف والد الصدوق علی بن الحسین بن بابویه القمی (المتوفّی ۳۲۹ ه).

۲- کتابی «المقنع» و «الهدایة» للشیخ الصدوق محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۳۰۶ ۳۸۱ ه) من شیوخ الشیعة فی عصره، و قد ألّف فی

---

(۱) النجاشی: الرجال: ۲- ۴۲۰ برقم ۱۲۰۹- و لاحظ فهرست الشیخ: ۲۱۱ برقم ۸۱۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۳۹۶

الحدیث و الفقه و الکلام قرابة مائتی مصنّف.

یقول النجاشی: أبو جعفر القمی، نزیل الری، شیخنا، و فقیهنا، و وجه الطائفة بخراسان، و کان ورد بغداد سنة ۳۵۵ ه، و سمع منه شیوخ الطائفة و هو حدث السن، ثمّ ذکر فهرس تآلیفه منها: «دعائم الإِسلام فی معرفة الحلال و الحرام» و کتاب «جامع الحج» و کتاب

«التجارات» «۱».

۳- «النهایة» للشیخ محمد بن الحسن الطوسی (۳۸۵ ۴۶۰ ه) شیخ الشیعة فی وقته، خلیفة السید المرتضی بعد رحیله، مؤَسس و مشیّد أرکان الحوزة العلمیة فی النجف الأَشرف عام ۴۴۸ ه، صاحب التصانیف الکثیرة فی الحدیث و الفقه و الکلام و الأَدعیة و غیر ذلک، غنی عن التعریف و التوصیف، و کتابه هذا آخر کتاب ظهر بهذا الأسلوب، و ختم بکتابه هذا المنهج.

ج- تحریر المسائل بأسالیب جدیدة

ما مرّ ذکرهما من الأُسلوبین کانا یناسبان الظروف الزمانیة و المکانیة آن ذاک، و لما اشتدت الحاجات، و کثرت المتطلبات إلی تفریعات لم یرد فیها نص و إنّما وردت ضوابط و قواعد کلّیة یمکن استنباط تلک التفریعات منها، عمد الفقهاء إلی إبداع أسلوب آخر، و هو عدم الالتزام فی تدوین الفقه بنفس ألفاظ المتون الحدیثیة، بل تحرّروا من تلک القیود و انطلقوا إلی إفراغ المعانی و الفروع فی قوالب خاصة مناسبة لتلک الظروف مع الاحتجاج علیها بالکتاب و السنّة.

و قد قام بعض الافذاذ من فقهاء الشیعة فی القرنین الرابع و الخامس الهجری بتصنیف کتب علی هذا النمط، فلنذکر نماذج من تلک الکتب: ۱- «المستمسک بحبل آل الرسول» للحسن بن علی بن أبی عقیل العمانی

---

(۱) النجاشی: الرجال: ۲- ۳۱۱ برقم ۱۰۵۰، فهرست الشیخ: ۱۸۴ برقم ۷۰۹.

(المتوفی نحو ۳۲۹ ه) المعاصر للکلینی.

یقول النجاشی: ما ورد الحاج من خراسان إلّا طلب و اشتری منه نسخاً و سمعت شیخنا أبا عبد اللّه المفید یکثر الثناء علی هذا الرجل.

و قال عنه الشیخ الطوسی: هو من جملة المتکلّمین، إمامی المذهب، و من کتبه کتاب «المستمسک بحبل آل الرسول» فی الفقه و غیره، و هو کتاب کبیر حسن «۱».

و قد کان الکتاب موجوداً إلی القرن الثامن، لأَنّ العلّامة ینقل آراءه فی «مختلف الشیعة».

۲- «تهذیب الشیعة لأَحکام الشریعة» لمحمد بن أحمد بن الجنید أبی علی الکاتب الإسکافی (المتوفی ۳۸۱ ه) تحدّث النجاشی عنه و قال: وجه فی أصحابنا، ثقة، جلیل، صنّف فأکثر، ثمّ ذکر فهرست کتبه، منها: کتاب «الأَحمدی للفقه المحمدی» و کتاب «النصرة فی أحکام العترة» و کان له نحو ألفی مسألة فی نحو ألفین و خمسمائة ورقة إلی غیر ذلک من التصانیف الفقهیة «۲».

یقول الشیخ الطوسی: کتاب «تهذیب الشیعة لأَحکام الشریعة» کتاب کبیر فی عشرین مجلداً، یشتمل علی عدد کتب الفقه علی طریقة الفقهاء «۳».

قد مرّت الأَسالیب الثلاثة لتدوین الفقه عند الشیعة الإمامیة، و حان الوقت لذکر جوامعهم و متونهم الفقهیة، و قد صنّف منذ القرن الرابع إلی نهایة القرن الرابع عشر جوامع و متون کثیرة لا نستطیع الإشارة إلی أکثرها فضلًا عن الإحاطة بها، و نکتفی بذکر نماذج منها، و نستعرض الجوامع أوّلًا ثمّ المتون، فنقول:

---

(۱) النجاشی: الرجال: ۱- ۱۵۳ برقم ۹۹، الطوسی: الفهرست: ۷۹ برقم ۲۰۴.

(۲) النجاشی: الرجال: ۲- ۳۰۶ برقم ۱۰۴۸.

(۳) الطوسی: الفهرست: ۱۶۰ برقم ۶۰۲.

۱- «المبسوط» لشيخ الطائفة أبى جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى (۳۸۵ ۴۶۰ ه) فقيه الشيعة و زعيمهم بعد رحيل الشريف المرتضى، فقد ألّف جامعاً باسم «المبسوط» و طبع فى ثمانية أجزاء، و تعرّض فيه لكثير من التفريعات غير المنصوصة، و استنبط حكمها من القواعد و الضوابط الكلية، و قد ألّف كتابه هذا فى رد من زعم أنّ المقتصرين فى استنباط الاحكام على الكتاب و السنّة، و المعرضين عن الاحتجاج بالقياس و الاستحسان و سائر الظنون، ليس بإمكانهم استنباط أحكام غير منصوصة.

فقام الشيخ بتأليف هذا الكتاب و أثبت أنّ النصوص عند الشيعة الإمامية أكثر ممّا عند أهل السنّة، بل و أثبت أنّ بإمكانها الإجابة على الحاجات المستجدة من دون الاستعانة بالمعايير التى ما أنزل اللّه بها من سلطان، و للشيخ فى مجال الفقه و الحديث و الكلام تصانيف كثيرة تتمتع بالعمق و الغزارة و حسن العرض.

۲- «المهذب» للفقيه البارع سعد الدين أبى القاسم عبد العزيز بن البراج الطرابلسى (۴۰۰ ۴۸۱ ه) طبع فى جزءين، و هو شاهد صدق على إحاطته بالأُصول و الفروع، و قد ألّفه بعد ما شغل منصّة القضاء سنين متمادية، فاشتمل الكتاب على مسائل ابتلى بها المؤَلّف أيام قضائه، و قد طبع الكتاب بتقديم منّا و له تصانيف أُخرى فى الفقه ك «الكامل» و هو غير مطبوع و «الجواهر» و هو مطبوع بتقديم منّا.

۳- «غنية النزوع إلى علمى الأُصول و الفروع» تأليف الفقيه المحقّق السيد حمزة بن على بن زهرة الحلبى (۵۱۱- ۵۸۵ ه) وليد بيت العلم و الفضل، رئيس الشيعة فى حلب و ما والاها، تدور بحوث الكتاب على محاور ثلاثة: أ- الفقه الأَكبر: و هو مشتمل على مهمات المسائل الكلامية التى جرى عليها البحث و التحقيق فى الأَوساط الكلامية.

ب- أُصول الفقه: قد طرح فى هذا القسم القواعد الأصولية التى يستنبط بها

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۳۹۹

الأَحكام الشرعية، ألّفه على غرار كتاب «الذريعة» فى أُصول الفقه للسيد المرتضى و «عدّة الأصول» لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسى، و من فصوله النافعة بحثه فى القياس و الاستدلال على عدم حجيته.

ج- «الفروع»: و هى دورة فقهية استدلالية تشتمل على جميع أبواب الفقه، و قد طبع الكتاب مرتين و طبع أخيراً محققاً بتقديم منّا على كلا الجزءين.

۴- «السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى» تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّى (۵۴۳ ۵۹۸ ه) و كتابه هذا دورة فقهية.

أرسى من خلال كتابه هذا قواعد النهضة الفقهية بعد فتورها برحيل الشيخ الطوسى، و إكباب تلاميذه على دراسة كتبه دون أى نقاش لآرائه إلّا يسيراً.

حتى فتح ابن إدريس آفاقاً جديدة فى الحركة الفقهية الاستنباطية، و استمرت الحركة بعد رحيله تنمو و تتسع و تزداد ثراءً عبر الاجيال، و قد طبع الكتاب غير مرة، و أخيراً محققاً فى أجزاء ثلاثة.

۵- «المعتبر» تأليف المحقّق نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف ب «المحقّق الحلى» (۶۰۲ ۶۷۶ ه) و كتابه هذا يتمتع بعمق فى التفكر و رصانة فى الاستدلال، و كان سيد مشايخنا المحقق البروجردى (قدّس سرّه) يُثنى عليه كثيراً فى درسه الشريف.

بيد أنّ الأَجل المحتوم حال دون إكماله.

فوصل إلى كتاب الحج و للمحقّق كتب فقهية أُخرى، نشير إليها فى قسم المتون.

۶- «تذكرة الفقهاء» تأليف نابغة العراق و نادرة الآفاق، الشيخ حسن بن يوسف بن المطهر الأَسدى الحلّى المعروف ب «العلّامة الحلّى» (۶۴۸ ۷۲۶ ه) و قد ألّف دورات فقهية كبيرة أهمها من حيث الاستدلال و البحث هذا الكتاب، و الموجود منه بأيدينا إلى أواخر كتاب النكاح.

و الحقّ أنّها ثروة فقهية غنية لم ير مثلها فى المتقدمين و المتأخرين يطرح

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۰

المسألة علی صعید الفقه المقارن، و یستدل علی کلّ مذهب بدلیل، ثمّ یخرج بالترجیح.

و یلیه فی الإتقان و الرصانة و الاستیعاب کتاب «منتهی المطلب فی تحقیق المذهب» غیر أنّ العوائق منعته عن إنهاء مشروعة، و الموجود بین أیدینا لا یتجاوز کتاب الجهاد.

و قد طبع الکتابان بالطبعة الحجریة، و أُعید طبعهما محققین فی أجزاء.

۷- «مسالک الأفهام فی شرح شرائع الإسلام» تألیف المحقّق الکبیر زین الدین الجبعی العاملی المعروف ب «الشهید الثانی» (۹۱۱ ۹۶۶ ه) و کتابه هذا شرح للمتن المشهور عند الشیعة فی الفقه باسم «شرائع الإسلام» و هذا الشرح جامع بین الدقة و الاختصار، و هو کتاب نافع جدّاً ینم عن طول باعه فی العلوم الإسلامیة لا سیما فی الحدیث و الرجال، کما ینم عن إلمامه بالهیئة و الریاضیات، و لا أُغالی إذا قلت لم یؤَلّف مثله، و طبع الکتاب أکثر من مرّة، و طبع أخیراً محقّقاً فی عشرین جزءاً.

۸- «مجمع الفائدة و البرهان» تألیف المقدس المحقّق أحمد بن محمد الأَردبیلی (المتوفی ۹۹۳ ه) یتمتع کتابه هذا بالنظرة الجدیدة إلی الفقه، و تجدید آراء و أفکار لم یسبقه إلیها أحد، و قد أکثر النقاش فی الإجماعات المدعاة فی المسائل، کما أکثر النقاش فی أسانید الروایات، و هو کتاب جلیل عمیق، طبع غیر مرّة، و طبع أخیراً فی أربعة عشر جزءاً، و له مصنفات أُخری منها: «زبدة البیان فی تفسیر آیات الاحکام».

۹- «کشف اللثام عن قواعد الأَحکام» تألیف بهاء الدین محمد بن الحسن الأصفهانی المشهور ب «الفاضل الهندی» (۱۰۶۲ ۱۱۳۷ ه) و هو من الشخصیات البارزة فی العهد الصفوی الأَخیر، و یعد فی عداد فقهاء الإمامیة العظام فی تلک الحقبة الزمنیة، و بتألیفه کتاب «کشف اللثام عن قواعد الاحکام» رسخ موقعه کفقیه

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۱

بارع فی تاریخ الاجتهاد عند الشیعة، و کتابه هذا شرح لقواعد الاحکام للعلّامة الحلّی.

جلیل فی بابه، و قد اعتمد علیه کلّ الاعتماد صاحب الجواهر.

و قد طبع مرتین أخیرتها طبعة محقّقة فی عدة أجزاء.

۱۰- «الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة» تألیف العالم البارع الفقیه المحدّث الشیخ یوسف البحرانی (۱۱۰۷ ۱۱۸۶ ه) هو کتاب جامع مبسوط، یضم فی طیّاته الأَقوال، و الآراء، و أُصول الدلائل و جمیع ما ورد من الأَحادیث عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله و سلم- و العترة الطاهرة، و الکتاب غنی عن التعریف، طبع فی ۲۵ جزءاً و عاقته العوائق عن إکماله، فأوصل العمل إلی کتاب الطلاق، و أکمله نجله، و له أیضاً کتاب «الدرر النجفیة».

۱۱- «ریاض المسائل فی بیان الأَحکام بالدلائل» المشتهر بالشرح الکبیر لمؤَلّفه السید علی بن السید محمد علی الطباطبائی الحائری (۱۱۶۱ ۱۲۳۱ ه)، و شرحه هذا شرح مزجی علی المختصر متین دقیق متداول بین الفقهاء فرغ مؤَلّفه من تسویده عام ۱۱۹۲ ه، و قد اعتمد علیه صاحب الجواهر.

۱۲- «مستند الشیعة لأَحکام الشریعة» تألیف العلّامة الفقیه أحمد بن محمد مهدی النراقی (۱۱۸۵ ۱۲۴۵ ه) و یمتاز الکتاب بالدقة البلیغة، و الأُسلوب البدیع، و بیان تعارض الآراء بالنقد و الإبرام، کلّ ذلک بعبارات مختصرة، و هو لا یدع برهاناً أو دلیلًا إلّا و استقرأه و استقصاه إثباتاً لمختاره، و الکتاب یعرب عن إلمام المؤَلِّف بالفلکیات و الریاضیات، و تری آثار هذه المقدرة الفذة ظاهرة فی کتاب القبلة و کتاب الفرائض و المواریث، و کان سید الطائفة السید محمد کاظم الیزدی الطباطبائی صاحب الأَثر الجلیل کتاب «العروة الوثقی» یرجع إلی ذلک الکتاب، و یوصی تلامذته بالرجوع إلیه، کما أنّ الفقیه السید محسناً الحکیم (قدّس سرّه) فی کتابه «المستمسک فی شرح العروة الوثقی» ینهل من هذا النمیر الفوار کثیراً.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۲

۱۳- «جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام» للفقیه الکبیر الشیخ محمد حسن النجفی (۱۲۰۰ ۱۲۶۶ ه) و الکتاب دورة فقهیة کاملة، طبع أخیراً فی ۴۲ جزءاً، مشحون بالتحقیقات و الفروع النادرة، و قد أضحی الکتاب مرجعاً للفقهاء المتأخرین بحیث لا یستغنی عنه کلّ عالم بالفقه.

۱۴- «مصباح الفقیه» تألیف المحقّق الشیخ رضا الهمدانی (المتوفی ۱۳۲۲ ه) و هو أبسط دورة فقهیة بعد «جواهر الکلام» و قد طبع فی ثلاثة أجزاء کبار من القطع الرحلی، یشتمل علی کتاب: الطهارة، و الصلاة، و الزکاة، و الصوم، و الرهن، و کتابه ینم عن نبوغه و تفکیره العمیق و قلمه السیّال بحیث لا یترک للقارئ أیّة صعوبة فی مطالعة الکتاب.

و قد اکتفینا بهذا المقدار من المجامیع الفقهیة و ترکنا ذکر الباقی إلی کتب التراجم و طبقات الفقهاء، فإنّ المجامیع الفقهیة أکثر بکثیر مما ذکرنا، و إنّما أردنا إراءة نماذج، و أمّا المتون الفقهیة، فإلیک بیانها.

المتون الفقهیة

قد ألّف غیر واحد من فقهائنا الأَجلّاء متوناً فقهیة للدراسة نشیر إلی بعضها: ۱- «النهایة» لشیخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسی، و لم یزل الکتاب محور الدراسة و الشروح و التعالیق إلی عصر المحقّق الحلّی، أی قرابة ثلاثة قرون، و قد علّق علیه المحقّق و أسماه ب «نکت النهایة» و قد طبع مع المتن فی ثلاثة أجزاء، کما طبع المتن فی جزء واحد.

۲- «شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام» تألیف المحقّق الحلّی (۶۰۲ ۶۷۶ ه) و هو کتاب جمیل تلقّاه العلماء بالدراسة و الشرح، و قد ترجم إلی

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۳

مختلف اللغات، و هو أحسن متن فقهی خرج للشیعة، و فی الوقت نفسه فیه إشارات إلی أدلّة المسائل، و المؤلّف آیة فی التعبیر، أُستاذ فی الأسلوب، بارع فی التبویب و التدوین، فکثر الإقبال علیه بوجه لم یتفق لکتاب غیره، ثمّ إنّه لخّصه و أسماه باسم «المختصر النافع» و هو أیضاً من المتون الفقهیة التی أکبَّ علیه العلماء بالشرح، فقد شرحه تلمیذه المحقّق «الآبی» و أسماه «کاشف الرموز» و قد طبع فی ثلاثة أجزاء، کما شرحه الفقیه المعاصر السید أحمد الخوانساری (۱۳۰۹ ۱۴۰۵ ه) و أسماه «جامع المدارک» و قد طبع فی سبعة أجزاء ضخام.

۳- «تبصرة المتعلّمین» تألیف الفقیه حسن بن یوسف بن المطهر الأَسدی و هو کأخیه «إرشاد الأَذهان» من المتون الفقهیة و قد أکبَّ العلماء علیهما بالدراسة و البحث.

۴- «اللمعة الدمشقیة» تألیف الشهید السعید محمد بن مکی بن محمد بن حامد بن أحمد الدمشقی النبطی العاملی (۷۳۴ ۷۸۶ ه) و هو من أجلّة الفقهاء و أئمّة الفقه، و کتابه هذا من المتون الفقهیة الذی شرحه الشهید الثانی، و أسماه «بالروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة» و طبع فی عشرة أجزاء، و یعد الکتاب من الکتب الدراسیة فی الجامعات الفقهیة.

هذه لمحة خاطفة عن المجامیع و المتون الفقهیة، و من أراد التفصیل فعلیه الرجوع إلی مظانّها.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۴

الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الحنفی

تمتّع المذهب الحنفی بالانتشار أکثر من سائر المذاهب، و یعزی ذلک إلی أنّ أصحاب أبی حنیفة، و لا سیما تلمیذیه تمتعا بنفوذ کبیر فی الدولة العباسیة و بحظ وافر من الدعم، و هما: ۱- القاضی أبو یوسف یعقوب بن إبراهیم (۱۱۳ ۱۸۲ ه) تفقّه بالحدیث و الروایة، و

لزم أبا حنیفة و غلب علیه الرأی، و ولی القضاء ببغداد أیام المهدی و الهادی و الرشید، و مات فی خلافته ببغداد و هو علی القضاء، و هو أوّل من دُعی «بقاضی القضاة» و أوّل من ألّف الکتاب فی أُصول الفقه علی مذهب أبی حنیفة، و قد طبع منه کتابان: أ- الخراج، ب- الآثار.

و ذکر له من المؤَلّفات ما یلی: «النوادر» و «اختلاف الأَمصار» و «أدب القاضی» و «الأَمالی فی الفقه» و «الرد علی مالک بن أنس» و «الفرائض» و «الوصایا» و «الوکالة» و «البیوع» و «الصید» و «الذبائح» و «الغصب» و «الاستبراء» و «الجوامع فی أربعین فصلًا».

و قد ألّف کتابه «الخراج» باقتراح من هارون الرشید الخلیفة العباسی.

یقول القاضی فی مقدّمة کتابه: إنّ أمیر المؤمنین یعنی به هارون الرشید سألنی أن أضع له کتاباً جامعاً یعمل به فی جبایة الخراج و العشور و الصدقات

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۵

و الجوالی «۱»، و غیر ذلک ممّا یجب النظر فیه و العمل به «۲».

و قد ألّف الشیخ محمد زاهد الکوثری (۱۲۹۶ ۱۳۷۱ ه) کتاباً باسم «حسن التقاضی فی سیرة الإِمام أبی یوسف القاضی» «۳».

۲- محمد بن الحسن الشیبانی (۱۳۱ ۱۸۹ ه) مؤَلّف کتاب «المبسوط» فی فروع الفقه و «الزیادات» و کلاهما مخطوطان، و طبع منه «الجامع الکبیر» و «الجامع الصغیر» و «الآثار» و «السیر» و «الموطأ» و «الأَمالی» و «المخارج فی الحیل» و «الأَصل» و «الحجة علی أهل المدینة» و قد ألّف الشیخ محمد زاهد الکوثری کتاباً فی ترجمة الشیبانی أسماه «بلوغ الأَمانی فی سیرة الشیبانی» «۴».

و عدّ ما ألّفه التلمیذان المنبع الرئیسی للفقه الحنفی، و قد اختصر کتب الشیبانی، محمد بن أحمد المروزی (المتوفی ۳۳۴ ه) و أسماه ب «الکافی» بعد حذف المکرّرات.

و قد ألّف الاحناف بعده مصنّفات کثیرة فی الفقه الحنفی بین جوامع و متون، فمن الصنف الأَوّل: أ- «المبسوط فی الفقه» لأَبی بکر محمد بن أحمد بن أبی سهل السرخسی المتوفّی (۴۹۰ ه) و هو فی ۱۴ مجلداً، و له کتاب ضخم فی أُصول الفقه و «شرح السیر الکبیر» فی جزءین ضخمین، کما و شرح مختصر الطحاوی «۵».

ب- «تحفة الفقهاء» لمحمد بن أحمد بن أبی أحمد الامام علاء الدین أبی

---

(۱) جمع جالیة، و أصلها الجماعة التی تفارق و تنهی و تنزل وطناً آخر.

(۲) القاضی أبو یوسف: کتاب الخراج: ۳.

(۳) الزرکلی: الاعلام: ۷- ۱۹۳.

(۴) الزرکلی: الاعلام: ۶- ۸۰.

(۵) مفتاح السعادة: ۵۵۲- ۵۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۶

منصور السمرقندی «۱» (المتوفّی ۴۸۵ ه).

ج- «بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع» لعلاء الدین ملک العلماء أبی بکر ابن مسعود بن أحمد الکاسانی «۲» (المتوفّی ۷۸۵ ه) و له شرح علی کتاب «التحفة» للسمرقندی.

و من الصنف الثانی: أ- «مختصر القدوری» لأَبی الحسن أحمد بن محمد القدوری (۳۶۲ ۴۲۸ ه) انتهت إلیه رئاسة الحنفیة بالعراق صنّف «المختصر» و شرح «مختصر الکرخی» و صنّف «التجرید» فی سبعة أسفار شرع فی إملائه سنة ۴۰۵ ه و کتاب «التقریب» فی مسائل الخلاف بین أبی حنیفة و أصحابه «۳».

و قد شرح ذلك المختصر أبو الحسن علی بن أبی بکر بن عبد الجلیل بن برهان الدین المرغینانی الراشدانی (المتوفّی ۵۹۳ ه) حیث جمع بین مسائل القدوری و الجامع الصغیر لمحمد بن الحسن، ثمّ شرحها شرحاً فی نحو ثمانین مجلداً و سمّاه «کفایة المنتهی» و لمّا تبیّن فیه الاطناب، و خشی أن یهجر لأجله الکتاب، شرحه شرحاً مختصراً سمّاه «الهدایة» «۴».

ب- «وقایة الروایة فی مسائل الهدایة» لبرهان الشریعة محمود بن أحمد بن صدر الشریعة الأوّل عبید اللّه المحبوبی الحنفی (المتوفّی ۶۷۳ ه).

صنّفه لابن بنته

---

(۱) ترجم له فی الجواهر المضیّة: ۲- ۶.

(۲) ترجم له فی الجواهر المضیّة: ۲- ۲۴۴، تاج التراجم: ۸۴، مفتاح السعادة: ۲- ۱۳۸.

(۳) مفتاح السعادة: ۲- ۱۴۵- له ترجمة فی تاریخ بغداد: ۴- ۳۷۷، وفیات الأعیان: ۱- ۲۶، النجوم الزاهرة: ۵- ۲۴، شذرات الذهب: ۳- ۲۲۳، مرآة الجنات: ۳- ۴۷، الجواهر المضیّة: ۱- ۹۳، تاج التراجم: ۷.

(۴) مفتاح السعادة: ۲- ۱۲۸- له ترجمة فی الإعلام للزرکلی: ۴- ۲۶۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۷

صدر الشریعة الثانی، و له شروح کثیرة، أشهرها شرح الامام صدر الشریعة الثانی عبید اللّه بن مسعود المحبوبی الحنفی المتوفّی سنة ۷۵۰ ه «۱».

ج- «المختار» لعبد اللّه بن محمود بن مودود بن محمود حجة الدین أبی الفضل الموصلی (۵۹۹- ۶۸۳ ه) «۲».

و کان فقیهاً عارفاً بالمذهب، درس فی مشهد أبی حنیفة، و له کتاب آخر هو کتاب «الاختیار لتعلیل المختار» «۳».

د- «مجمع البحرین» لأحمد بن علی بن تغلب بن أبی الضیاء الحنفی المعروف ب «ابن الساعاتی» (المتوفّی ۶۹۴ ه) و قد جمع فیه بین مختصر القدوری و المنظومة مع زوائد، و أبدع فی اختصاره، و شرحه فی مجلدین کبیرین، و له «البدیع فی أُصول الفقه» جمع فیه بین أُصول البزدوی و الأحکام للآمدی «۴». ه- «کنز الدقائق» للنسفی (المتوفی ۷۰۱ ه) و هو عبد اللّه بن أحمد بن محمود أبو البرکات حافظ الدین النسفی.

له کتاب «المستصفی» فی شرح المنظومة، و کتاب «المنافع فی شرح النافع» و کتاب «الکافی فی شرح الوافی» و هذه کلّها فی الفقه، و کتاب «المنار» فی أُصول الفقه، و قد شرحه و سمّاه «الکشف» «۵».

---

(۱) کشف الظنون: ۲- ۲۰۲۰.

(۲) له ترجمة فی الجواهر المضیّة: ۱- ۲۹۱، تاج التراجم: ۳.

(۳) مفتاح السعادة: ۲ ۱۴۷- ۱۴۶.

(۴) الجواهر المضیّة فی طبقات الحنفیة: ۱- ۸۰ برقم ۱۴۸، مجمع المؤلفین: ۲- ۴.

(۵) الجواهر المضیّة: ۱- ۲۷۰، تاج التراجم: ۲۲- و ترجم له فی الدرر الکامنة: ۲- ۲۴۷.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۰۸

الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب المالکی

المذهب المالکی هو المذهب المأثور عن الامام مالک بن أنس إمام دار الهجرة و محدّثها، و المعروف أنّه لم یترک کتاباً فقهیاً و

إنّما ألّف الموطأ، و هو کتاب حدیث مزیج بالفقه، و یعد المصدر الأوّل للمذهب المالکی، و أخذ المذهب یتکامل علی أیدی تلامذته فأرسوا أرکان المذهب و قواعده.

لقد ألّف فی المذهب المالکی مؤَلّفات کثیرة و بأسالیب مختلفة، فمن مدوّنات تهدف إلی جمع ما عثر عن الامام مالک من الفتاوی المبعثرة، إلی مجامیع و أُصول تهتم بإرساء قواعد المذهب و نضجها و تطبیقها علی المستجدات عبر الزمان، إلی متون للدراسة و التربیة.

أمّا المدوّنات فهی کما یلی: ۱- الاسدیة: دوّنها أسد بن فرات (۱۴۵ ۲۰۴ ه) «۱» تلمیذ مالک و محمد ابن الحسن صاحب أبی حنیفة فی ستین باباً من أبواب العلم من إجابات عن أسئلة، أجابه بها عبد الرحمن بن القاسم أعظم تلامیذ مالک المصریین.

۲- مدونة سحنون: نسخ سحنون «۲» (المتوفّی ۰۴۲ ه) فی إفریقیة «الاسدیة» و بعث بها إلی ابن القاسم فراجعها، فأسماها «مدونة سحنون» فسمّیت

---

(۱) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۶۲ برقم ۳۷.

(۲) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۷۰ برقم ۸۰.

بالمدونة، و هی مجموعة فقهیة.

۳- «الواضحة فی السنن و الفقه» لابن مروان عبد الملک بن حبیب السلمی القرطبی (المتوفّی ۲۳۸ ه) و له کتاب فی تفسیر الموطأ «۱».

۴- «المستخرجة العتبیة علی الموطأ» لأَبی عبد اللّه محمد العتبی بن أحمد بن عبد العزیز بن عتبة القرطبی (المتوفّی ۲۵۴ ه) «۲».

۵- «الموازیة» تألیف أبی عبد اللّه محمد بن سعید المعروف بابن المواز القرطبی (المتوفّی ۲۸۱ ه) «۳».

تعدّ هذه المدونات من الأُصول الأُولی للمذهب المالکی، أعقبها تصنیف مجامیع کثیرة بعد الموطأ، نذکر منها ما یلی: ۱- «التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الأَسانید»: تألیف أبی عمر یوسف بن عبد اللّه بن محمد بن عبد البر النمری، شیخ علماء الأَندلس، و کبیر محدّثیها (۳۶۸ ۴۳۶ ه) ألّف فی الموطأ کتباً مفیدة، و له «الاستذکار لمذهب علماء الأَمصار» «۴».

۲- «المنتقی» تألیف أبی الولید الباجی سلیمان بن خلف التمیمی (۴۰۳ ۴۷۴ ه) ألّف کتباً کثیرةً منها «شرح الموطأ» و هی نسختان إحداهما «الاستیفاء» ثم انتقی منها فوائد سمّاها «المنتقی» فی سبع مجلدات، و هو أحسن کتاب أُلّف فی مذهب مالک، و له «الإِملاء» مختصر المنتقی «۵».

---

(۱) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۷۵ برقم ۱۰۹.

(۲) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۷۵ برقم ۱۱۰.

(۳) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۷۶ برقم ۱۱۸.

(۴) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۱۱۹ برقم ۳۳۷.

(۵) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۱۲۱ برقم ۳۴۱.

۳- «تنویر الحوالک شرح موطإ مالک» تألیف جلال الدین عبد الرحمن السیوطی الشافعی (۸۴۸ ۹۱۱ ه) ألّفه تعلیقاً علی الموطأ و طبعا معاً، و له «إسعاف الموطأ برجا ل الموطأ» و قد طبع فی جزءین «۱».

۴- «شرح الزرقانی علی موطإ الامام مالک» لمحمد بن عبد الباقی بن یوسف الزرقانی (۱۰۵۵- ۱۱۲۲ ه).

له مصنّفات، منها: شرح علی «المواهب اللدنیة» و شرح علی «الموطأ» و اختصر المقاصد الحسنة للسخاوی «۲».

و أمّا المتون الفقهیة، نذکر منها: ۱- رسالة ابن أبی زید القیروانی، لأبی زید عبد الرحمن بن أبی الغمر (۱۶۰ ۲۳۴ ه) و قد اختصر رسالة «الاسدیة» «۳».

کما و تمّ شرحها من قبل أبی الحسن علی بن محمد بن خلف (۸۵۷ ۹۳۹ ه).

۲- «مختصر الشیخ خلیل» لخلیل بن إسحاق الجندی (المتوفّی ۷۶۷ ه) و ربما قیل توفّی (۷۶۹ ه).

و له مختصر فی المذهب المالکی أقبل علیه الطلبة و اعتنوا بشرحه و حفظه و درسه.

کما له التوضیح فی شرح مختصری ابن الحاجب الأصلی و الفرعی «۴».

و لهذا المختصر شروح کثیرة عند المالکیة.

---

(۱) انظر مقدمة تنویر الحوالک.

(۲) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۳۱۸ برقم ۱۲۳۷.

(۳) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۶۶ برقم ۶۱.

(۴) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۲۲۳ برقم ۷۹۴.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۱

الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الشافعی

فقه الامام الشافعی من أکثر المذاهب انتشاراً فی مصر و الشام و العراق و خراسان و دیار بکر، و سببه أنّ کبار أئمّة أهل الحدیث، إمّا من جملة أصحابه أو أتباعه، کالترمذی و النسائی و ابن ماجه و ابن حبان و البیهقی و الحاکم، و کانت للمحدّثین کلمة نافذة فی الأوساط الإسلامیة حتی أنّ الشیخ أبا الحسن الأشعری و ابن فورک من المتکلّمین من أتباع الإمام الشافعی.

و لما انتقل الامام الشافعی من المدینة إلی بغداد عام ۱۹۵ ه، فأقام بها حولین صنّف فیها کتابه القدیم، و إلیه ینسب کلّ رأی یوصف بالقدیم للشافعی.

ثمّ خرج إلی مصر و صنّف بها کتبه الجدیدة، و إلیه ینسب کلّ رأی یوصف بالجدید للشافعی، انّ ما کتبه الامام الشافعی حول الفقه قدیمه و جدیده یعد البذرة الأولی، و المنبع الاساسی لفقهه، و لنبدأ أوّلًا بذکر کتب الشافعی، فنقول: من کتب الشافعی: «الأمالی» و «مجمع الکافی» و «عیون المسائل» و «البحر المحیط» هذه من القدیم.

و «الأُم» و «الإملاء» و «المختصرات» و «الرسالة» و «الجامع الکبیر» من الجدید، و له کتاب آخر غیر مشهور قریب من المحرر نظماً و حجماً، ألّفه المزنی بعد الشافعی من مسوداته و سمّاه «الاختصار».

و جاء بعده أصحابه و تلامذته فأرسوا قواعد المذهب و حقّقوه حتی صار مذهباً متکاملًا کسائر المذاهب، و قد انصبّ اهتمام الشافعی بالحدیث و السنّة أکثر

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۲

من اهتمام أبی حنیفة بهما، ممّا حدا بالمحدّثین و رواة السنّة الوقوف علی فقهه.

و أمّا الکتب المشهورة فی الفقه الشافعی، فهی بین أُصول تهتم بإرساء قواعد المذهب و نضجها و متون، فنذکر منها ما یلی: ۱- «المهذب» لأبی إسحاق إبراهیم بن علی بن یوسف الشیرازی الشافعی «۱» (۶۹۳- ۶۷۴ ه) له تصانیف معروفة منها «المهذّب» و «التنبیه» و «اللمع و شرحها فی أُصول الفقه» و «النکت فی الخلاف» و «المعونة فی الجدال» و للمهذّب شروح أهمها شرح النووی باسم

«المجموع» کما أنّ للتنبیه شروحاً کثیرة أیضاً.

۲- «نهایة المطلب فی درایة المذهب» لضیاء الدین أبی المعالی عبد الملک إمام الحرمین ابن الشیخ أبی محمد الجوینی «۲» (۴۱۹- ۴۷۸ ه) و من تصانیفه «الأَسالیب فی الخلاف» و «مختصر النهایة» و «الرسالة النظامیة».

۳- «المحرر» تألیف الرافعی (المتوفّی ۶۲۳ ه) هو أبو القاسم بن عبد الکریم بن محمد بن الفضل القزوینی الرافعی «۳» له مصنّفات منها: «العزیز» و یوصف بأنّه لم یصنّف مثله فی المذهب، و قد طبع أخیراً کتابه «التدوین فی ذکر أخبار قزوین» و له «فتح العزیز فی شرح الوجیز» للغزالی.

۴- «المجموع» لأَبی زکریا محیی الدین یحیی بن شرف الخرامی النووی «۴»

---

(۱) له ترجمة فی طبقات الشافعیة للَاسنوی ۲- ۷ برقم ۶۷۲، طبقات الشافعیة للسبکی: ۴- ۲۱۵.

(۲) ترجم له فی طبقات الشافعیة للَاسنوی: ۱- ۱۹۷، و طبقات الشافعیة للسبکی: ۵- ۱۶۵ برقم ۴۷۵.

(۳) له ترجمة فی طبقات الشافعیة لهبة اللّه الحسینی: ۲۱۹، و طبقات الشافعیة للَاسنوی: ۱- ۲۸۱ برقم ۵۲۴.

(۴) له ترجمة فی طبقات الشافعیة للَاسنوی: ۱- ۲۶۶ برقم ۱۱۶۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۳

(۱ ۶۳- ۶۷۶ ه).

و هو محرر المذهب، و منقّحه، و مرتّبه، و سار فی الآفاق ذکره، صاحب التصانیف المعروفة، و «المجموع» هو شرح المهذّب لأَبی إسحاق الشیرازی، و قد طبع «المجموع» کما طبع منه منهاج الطالبین، و هو مختصر المحرر للرافعی، و قد کتب لها شروحاً.

کما أنّ للمذهب الشافعی متوناً هی کالتالی: ۱- «مختصر المزنی» لأَبی إبراهیم إسماعیل بن یحیی المعروف بالمزنی «۱» (۱۷۵- ۲۶۴ ه).

حدّث عن: الشافعی و نعیم بن حماد، و له مصنّفات کثیرة، منها: «المختصر» و «الجامع الکبیر» و «الجامع الصغیر» و «المنثور» و «المسائل المعتبرة» و «الترغیب فی العلم» و هو أوّل من صنّف فی مذهب الامام الشافعی و شیّد أرکان مذهبه، و قد شرح غیر واحد کتابه المختصر منهم أبو إسحاق المروزی (المتوفّی ۳۴۰ ه) فقد شرحه شرحاً مبسوطاً.

۲- «الوجیز» للإِمام الغزالی (۴۵۰- ۵۰۵ ه) حجة الإِسلام زین الدین محمد ابن محمد بن محمد الطوسی الغزالی، له کتب کثیرة فی مجالات مختلفة، خصوصاً فی الأَخلاق و الفلسفة.

و من کتبه الفقهیة: «الوجیز» فی فقه الامام الشافعی، کما أنّ له «الوسیط» فی فروع المذهب الشافعی، و هو مختصر کتابه الثالث البسیط فی فروع الفقه، و قد اعتنی بترجمته کثیر من الشرقیین و المستشرقین، و ألّف بعضهم کتاباً خاصاً فی ترجمته «۲».

---

(۱) له ترجمة فی طبقات الشافعیة للسبکی: ۲- ۹۳، طبقات الفقهاء لأَبی إسحاق الشیرازی: ۹۷، طبقات الشافعیة لأَبی بکر هدایة اللّه الحسینی (ت ۱۰۱۴): ۲۰.

(۲) ترجم له فی طبقات الشافعیة للَاسنوی: ۲- ۱۱۱ برقم ۸۶۰؛ الزرکلی: الاعلام: ۷- ۲۲.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۴

و من أراد الوقوف علی الکتب الفقهیة التی أُلّفت فی المذهب الشافعی فیمکنه الرجوع إلی کتاب «طبقات الشافعیة» لأَبی بکر بن هدایة اللّه الحسینی حیث خصّص فی آخره باباً لذکرها «۱».

---

(۱) طبقات الشافعیة: ۲۴۵- ۲۵۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۵

الجوامع و المتون الفقهیة للمذهب الحنبلی

لم یکن للإمام أحمد بن حنبل فقه مدوّن، و إنّما جمعه أبو بکر الخلّال من فتاواه المتشتتة الموجودة بین أیدی الناس حتی جعله مذهباً فقهیاً لأحمد، و جاء من جاء بعده فاستثمرها و استغلّها حتی صار مذهباً من المذاهب.

قال الذهبی: و قد دوّن عند کبار تلامذته مسائل وافرة فی عدّة مجلدات، ثمّ ذکر أسامی عدّة من تلامیذه الذین جمعوا مسائل الامام و فتاواه، و قال: جمع أبو بکر الخلّال سائر ما عند هؤلاء من أقوال أحمد و فتاویه و کلامه فی العلل و الرجال و السند و الفروع حتی حصل عنده من ذلک ما لا یوصف کثرة، و رحل إلی النواحی فی تحصیله، و کتب عن نحو من مائة نفس من أصحاب الإمام، ثمّ کتب کثیراً من ذلک عن أصحاب أصحابه، و بعضه عن رجل، عن آخر، عن آخر، عن الامام ثمّ أخذ فی ترتیب ذلک و تهذیبه و تبویبه، و عمل کتاب «العلم»، و کتاب «العلل» و کتاب «السنّة»، کل واحد من الثلاثة فی ثلاثة مجلدات «۱».

فلو صحّ ما ذکره الذهبی، فهو یعرب عن أنّ الإمام أحمد لم یکن رجلًا متربعاً علی منصة الفقه و أُصوله و قائماً علی تربیة الفقهاء، و أقصی ما کان یتمتع به هو الإجابة عن الأسئلة التی کانت ترد علیه من العراق و خارجه علی ضوء النصوص الموجودة عنده، فتفرّقت الأجوبة طبق الأسئلة فی البلاد و جمعها

---

(۱) سیر أعلام النبلاء: ۱۱- ۳۳۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۶

«الخلّال» فی کتاب خاص.

هذا ما ذکره الذهبی، و لکن الظاهر عن غیر واحد ممّن ترجم الامام أنّه کان یتحفّظ عن الفتیا و یتزهّد عنها، و لعلّه یری مقام الإفتاء أرفع و أعلی من نفسه.

روی الخطیب فی «تاریخه» بالإسناد قال: «کنت عند أحمد بن حنبل فسأله رجل عن الحلال و الحرام، فقال له أحمد: سل عافاک اللّه غیرنا.

قال الرجل: إنّما نرید جوابک یا أبا عبد اللّه.

قال: سل عافاک اللّه غیرنا سل الفقهاء، سل أبا ثور «۱».

و هذا یعرب عن أنّ دیدن الإمام فی حیاته هو التحفّظ و التجنّب عن الإفتاء إلّا إذا قامت الضرورة، أو کان هناک نصوص واضحة فی الموضوع و هذا لا یجتمع مع ما نسب إلیه الذهبی من أنّ «الخلّال» کتب عنه الکتب التی ذکرها.

و قال ابن الجوزی: لمّا تُوفی محمد بن جریر الطبری عام ۳۱۰، دُفن بداره لیلًا و قد تعصّب علیه الحنابلة لأنّه جمع کتاباً ذکر فیه اختلاف الفقهاء، و لم یذکر فیه أحمد بن حنبل، فسُئل فی ذلک فقال: «لم یکن فقیهاً و إنّما کان محدثاً» «۲».

و هناک کلام للشیخ أبی زهرة فی کتابه حول حیاة ابن حنبل نذکر خلاصة ما جاء فیه: «إنّ أحمد لم یصنّف کتاباً فی الفقه یعد أصلًا یؤخذ منه مذهبه و یعد مرجعه، و لم یکتب إلّا الحدیث، و قد ذکر العلماء أنّ له بعض کتابات فی موضوعات فقهیة، منها: المناسک الکبیر، و المناسک الصغیر، و رسالة صغیرة فی الصلاة، کتبها إلی إمام صلّی هو وراءه فأساء فی صلاته.

و هذه الکتابات هی أبواب قد توافر فیها الأثر، و لیس فیها رأی، أو قیاس، أو استنباط فقهی، بل اتباع لعمل،

---

(۱) تاریخ بغداد: ۲- ۶۶.

(۲) ابن الجوزی: المنتظم: فی حوادث عام ۳۱۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۷

و فهم لنصوص.

و رسالته فی الصلاة و المناسک الکبیر و الصغیر هی کتب حدیث، و کتبه التی کتبها کلّها فی الحدیث فی الجملة، و هی المسند و التاریخ و الناسخ و المنسوخ و المقدم و المؤخر فی کتاب اللّه و فضائل الصحابة و المناسک الکبیر و الصغیر و الزهد، و له رسائل یبیّن مذهبه فی القرآن، و الردّ علی الجهمیة، و الردّ علی الزنادقة.

و إذا کان أحمد لم یدوّن فی الفقه کتاباً، و لم تنشر آراؤه، و لم یملها علی تلامذته کما کان یفعل أبو حنیفة، فإنّ الاعتماد فی نقل فقهه إنّما هو علی عمل تلامیذه فقط، و هنا تجد أنّ الغبار یثأر حول ذلک النقل من نواح متعدّدة.

إنّ المروی عن ذلک الامام الاثری الذی کان یتحفّظ فی الفتیا فیقیّد نفسه بالأَثر، و یتوقّف حیث لا أثر و لا نص شاملًا عاما، و لا یلجأ إلی الرأی إلّا حین الضرورة القصوی التی تلجئه إلی الإفتاء کثیر جدّاً، و الأَقوال المرویة عنه متضاربة، و ذلک لا یتفق مع ما عرف عنه من عدم الفتوی إلّا فیما یقع من المسائل، و لا یفرض الفروض، و لا یشقّق الفروع، و لا یطرد العلل، و لقد کان یکثر من قول: «لا أدری»، فهذه الکثرة لا تتفق مع المعروف عنه من الإقلال فی الفتیا، و المعروف عنه من قول: «لا أدری» و مع المشهور عنه من أنّه لا یفتی بالرأی إلّا للضرورة القصوی.

إنّ الفقه المنقول عنه أحمد قد تضاربت أقواله فیه تضارباً یصعب علی العقل أن یقبل نسبة کلّ هذه الأَقوال إلیه.

و افتَتِحْ أیّ کتاب من کتب الحنابلة و اعمِد إلی باب من أبوابه تجده لا یخلو من عدّة مسائل اختلفت فیها الروایة بین لا و نعم أی بین النفی المجرّد و الإثبات المجرّد.

هذه نواح قد أثارت غباراً حول الفقه الحنبلی و إذا أُضیف إلیها أنّ کثیراً من القدامی لم یعدّوا «أحمد» من الفقهاء، ف «ابن جریر الطبری» لم یعدّه منهم، و «ابن قتیبة» الذی کان قریباً من عصره جدّاً لم یذکره فی عصابة الفقهاء، بل عدّه فی

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۸

جماعة المحدّثین، و لو کانت تلک المجموعة الفقهیة من أحمد ما ساغ لأُولئک أن یحذفوا أحمد عن سجل الفقهاء «۱».

قال الکوثری: لقد ترک ابن حنبل التحدیث قبل وفاته بنحو ثلاث عشرة سنة، و قبل تهذیب مسنده، کما نص علی ذلک أبو طالب و الذهبی و غیرهما، و کان ینهی أصحابه أشدّ النهی عن تدوین فتیاه، فضلًا عن أن یؤَلّف فی علم الکلام: و کتاب «الرد علی الجهمیة» المنسوب إلیه غیر ثابت عنه.

و أمّا ابنه عبد اللّه، فهو الذی أخرج للناس کتاب المسند، و عبد اللّه هذا لم یرو عنه أصحاب الأصول الستة غیر النسائی مع أنّهم یروون عمّن هو أصغر سناً منه، و النسائی حینما روی عنه لم یرو عنه إلّا حدیثین.

و عبد اللّه بن أحمد قد ورث من أبیه مکانته فی قلوب الرواة، إلّا أنّه لم یتمکّن من المضی علی سیرة أبیه من عدم التدخل فیما لا یعنیه حتی ألّف هذا الکتاب «۲ "» ث تحت ضغط تیار الحشویة بعد وفاة والده، و أدخل فیه بکل أسف ما یجافی دین اللّه، و ینافی الایمان باللّه من وصف اللّه بما لا یجوز فضّل به أصحابه «۳».

و قد نجد فی الفقه الحنبلی مصنّفات نشیر إلی البعض منها: «مختصر الخرقی» لأَبی القاسم عمر بن الحسین بن عبد اللّه بن أحمد الخرقی (المتوفّی ۳۴۳ ه).

قرأ عند أبی بکر المروزی و حرب الکرمانی، له مصنفات کثیرة فی المذهب لم ینتشر منها إلّا «المختصر فی الفقه» و عدد مسائل المختصر ألفان و ثلاثمائة مسألة «۴».

و قد شرحه عدّة من الحنابلة، أهمها:

---

(۱) محمد أبو زهرة: ابن حنبل، حياته و عصره: ۱۶۸- ۱۷۱.

(۲) يريد كتاب السنَّة.

(۳) المقالات الكوثرية: ۳۹۹- ۴۰۰.

(۴) طبقات الحنابلة: ۲- ۷۵، سير أعلام النبلاء: ۱۵- ۳۶۳ برقم ۱۸۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۱۹

۱- «المغنی» لعبد اللّه بن أحمد بن محمد بن قُدامة المقدسی ثمّ الدمشقی الصالحی (۵۴۱ ۶۲۰ ه) و قد أسهب فيه الكلام فی الفقه المقارن و رجح رأی الحنابلة، و قد طبع مرتين.

۲- «التذكرة» لأبی الوفاء علی بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادی (۴۳۱ ۵۱۳ ه) له تصانيف كثيرة فی أنواع العلم، و أكبر تصانيفه كتاب «الفنون» و هو كتاب كبير جدّاً، فيه فوائد كثيرة، و له فی الفقه كتاب «الفصول» و يسمّی «كفاية المفتی» فی عشرة مجلّدات، كتاب «عمدة الأدلّة»، كتاب «المفردات»، كتاب «المجالس النظريات» و كتاب «الإشارة» و هو مختصر كتاب «الروايتين و الوجهين» و كتاب «المنثور» «۱».

۳- «الهداية» لمحفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذانی، (۴۳۲ ۵۱۰ ه) أبی الخطاب البغدادی، الفقيه أحد أئمّة المذهب و أعيانه من تصانيفه: «الخلاف الكبير» المسمّی، ب «الانتصار فی مسائل الكبار»، و «الخلاف الصغير» المسمّی ب «رءوس المسائل» و له أيضاً كتاب «التهذيب» فی الفرائض، و «التمهيد» فی أُصول الفقه، و كتاب «العبادات الخمس» و «مناسك الحج» «۲».

۴- «المستوعب» لمحمد بن عبد اللّه بن محمد بن الحسين السامری (۵۳۵ ۶۱۶ ه) و يلقّب نصير الدين، و يعرف ب «ابن سُنَيْنَة» ولد بسامراء، و سمع من ابن البطی و أبی حكيم النهروانی ببغداد، و تفقّه علی ابن حكيم و لازمه مدّة، و برع فی الفقه و الفرائض، و صنّف فيها تصانيف مشهورة، منها: كتاب «الفروق»، و كتاب «البستان» فی الفرائض «۳».

---

(۱) الاعلام: ۷- ۳۲۰، شذرات الذهب: ۸- ۳۲۷، الكواكب السائرة: ۳- ۲۱۵، ذيل طبقات الحنابلة: ۸۴.

(۲) انظر لترجمته: ذيل طبقات الحنابلة: ۳- ۱۱۶ برقم ۶۰.

(۳) انظر لترجمته: ذيل طبقات الحنابلة: ۴- ۱۲۱ برقم ۲۶۲، الاعلام: ۶- ۲۳۱.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۲۰

۵- «المحرّر» لمجد الدين أبی البركات عبد السلام بن أبی القاسم بن تيمية (المتوفّی ۶۵۲ ه) الحرّانی، الفقيه، شيخ الحنابلة، و قد ألّف «المحرر» فی الفقه بطلب من قاضی حلب بهاء الدين بن شداد، و له تصانيف أُخری، منها: «أطراف أحاديث التفسير» و «أُرجوزة» فی علم القراءات، «الاحكام الكبری» فی عدّة مجلّدات «المنتقی من أحاديث الاحكام» و «منتهی الغاية فی شرح الهداية» بيّض منه أربعة مجلدات كبار إلی أوائل الحج، و الباقی لم يبيّضه «مسودة» فی أُصول الفقه «۱».

۶- «الإقناع» فی فقه الامام أحمد بن حنبل، لموسی بن أحمد بن موسی بن سالم ابن عيسی الحجاوی المقدسی (المتوفّی ۹۶۸ ه) فقيه حنبلی، و كان مفتی الحنابلة فی دمشق، له كتب، منها: «زاد المستقنع فی اختصار المقنع» فی الفقه، و «شرح منظومة الآداب الشرعية للمرداوی».

و يعد كتابه «الإقناع» المطبوع فی أربعة أجزاء فی مجلدين من أجلِّ كتب الفقه عند الحنابلة، و امتاز بتحرير النقول، و كثرة المسائل «۲».

۷- «منتهى الإرادات فى جمع المقنع مع التنقيح و زيادات» لمحمد بن أحمد ابن عبد العزيز الفتوحى، الشهير ب «ابن النجار» (۸۹۸ ۹۷۲ ه) «۳».

---

(۱) طبقات الحنابلة: ۴- ۲۵۲ برقم ۳۵۹، سير أعلام النبلاء: ۲۳، برقم ۱۹۸، شذرات الذهب: ۵- ۲۵۷، طبقات القرّاء: ۱- ۳۸۵، دول الإسلام: ۲- ۱۱۹، العبرة: ۲۱۲، البداية و النهاية: ۱۳- ۱۸۵.

(۲) الاعلام: ۷- ۳۲۰، شذرات الذهب: ۸- ۳۲۷، الكواكب السائرة: ۳- ۲۱۵، مختصر طبقات الحنابلة: ۸۴.

(۳) انظر لترجمته: مختصر طبقات الحنابلة: ۸۷، الاعلام: ۶- ۶، معجم المؤَلفين: ۸- ۲۷۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲۱

الفصل السادس تاريخ أُصول الفقه

اشارة

الإسلام عقيدة و شريعة، و العقيدة هى الايمان باللّه سبحانه و صفاتِه و التعرّفُ على أفعاله.

و الشريعة هى الاحكام و القوانين الكفيلة ببيان وظيفة الفرد و المجتمع فى حقول مختلفة تجمعها العبادات، و المعاملات، و الإيقاعات، و السياسات.

فالمتكلِّم الإسلامى من تكفّل ببيانِ العقيدة و برهن على الايمان باللّه سبحانه و صفاتِه الجمالية و الجلالية، و أفعاله من لزوم بعث الأَنبياء و الأَوصياء لهداية الناس و حشرهم يوم المعاد.

كما انّ الفقيه من قام ببيان الأَحكام الشرعية الكفيلة بإدارة الفرد و المجتمع، و التنويه بوظيفتهما أمام اللّه سبحانه و وظيفة كلّ منهما بالنسبة إلى الآخر.

بيد انّ لفيفاً من العلماء أخذوا على عاتقهم بكلتا الوظيفتين، فهم فى مجال العقيدة أبطال الفكر و سنامه، و فى مجال التشريع أساطين الفقه و أعلامه، و لهم الرئاسة التامة فى فهم الدين على مختلف الاصعِدة.

إنّ علم أُصول الفقه يعرِّف لنا القواعدَ الممهدة لاستنباط الأَحكام الشرعية أو ما ينتهى إليه المجتهد فى مقام العمل، و قد سُمِّى بهذا الاسم لصلته الوثيقة بعلم

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲۲

الفقه فهو أساس ذلك العلم و ركنه، و عماد الاجتهاد و سناده.

الاجتهاد: عبارة عن بذل الوسع فى استنباط الأَحكام الشرعية من مصادرها و هو رمز خلود الدين و حياته، و جعله غضّاً، طريّاً، مصوناً من الاندراس عبْر القرون و مغنياً المسلمينَ عن التطفّل على موائد الأَجانب، و يتضح ذلك من خلال أُمور: ۱- أنّ طبيعة الدين الإسلامى و انّه خاتم الشرائع إلى يوم القيامة تقتضى فتح باب الاجتهاد لما سيواجه الدين فى مسيرته من أحداث و تحدّيات مستجدة، و موضوعات جديدة لم يكن لها مثيل أو نظير فى عصر النص، فلا محيص عن معالجتها إمّا من خلال بذل الجهود الكافية فى فهم الكتاب و السنة و غيرهما من مصادر التشريع و استنباط حكمها، و إمّا باللجوء إلى القوانين الوضعية، أو عدم الفحص عن حكمها و إهمالها.

و الأَوّل هو المطلوب و الثانى يكوّن نقصاً فى التشريع الإسلامى و هو سبحانه قد أكمل دينه بقوله ": الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ "و الثالث لا ينسجم مع طبيعة الحياة و نواميسها.

۲- لم يكن كل واحدٍ من أصحاب النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- متمكناً من دوامِ الحضورِ عنده- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- لأَخذ الاحكام عنه، بل كان فى مدّة حياته يحضره بعضهم دون بعض، و فى وقت دون وقت، و كان يسمع جواب النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- عن كلّ مسألة يسأل عنها بعض الأَصحاب و يفوت عن الآخرين، فلما تفرق الأَصحاب بعد وفاته- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى البلدان، تفرقت الاحكام المرويـة عنه ص فيها، فتُروى فى كلّ بلدة منها جملة، و تُروى عنه فى غير تلك البلدة جُملة أُخرى، حيث إنّه قد حضر المدنىّ من الاحكام، ما لم يحضره المصرى و حضر المصرىّ ما لم يحضره الشامىّ، و حضر الشامىّ ما لم يحضره البصرى، و حضر البصرى ما لم يحضره

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲۳

الكوفى إلى غير ذلك، و كان كل منهم يجتهد فيما لم يحضره من الاحكام «۱».

إنّ الصحابى قد يسمع من النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- فى واقعة، حكماً و يسمع الآخر فى مثلها خلافه، و تكون هناك خصوصية فى أحدهما اقتضت تغاير الحكمين غفل أحدهما عن الخصوصية أو التفت إليها و غفل عن نقلها مع الحديث، فيحصل التعارض فى الأَحاديث ظاهراً، و لا تنافى واقعاً.

و من هذه الأَسباب و أضعافِ أمثالها احتاج حتى نفس الصحابة الذين فازوا بشرف الحضور، فى معرفة الاحكام إلى الاجتهاد و النظر فى الحديث، و ضمّ بعضه إلى بعض، و الالتفات إلى القرائن الحالية فقد يكون للكلام ظاهر و مراد النبى خلافه اعتماداً على قرينة فى المقام، و الحديث نُقِلَ و القرينة لم تنقل.

و كل واحدٍ من الصحابة، ممن كان من أهل الرأى و الرواية، تارة يروى نفس ألفاظ الحديث، للسامع من بعيد أو قريب، فهو فى هذا الحال راوٍ و محدثٍ، و تارة يذكر الحكم الذى استفاده من الرواية، أو الروايات بحسب نظره و اجتهاده فهو فى هذا الحال، مفت و صاحب رأى «۲».

۳- و هناك وجه ثالث و هو انّ صاحبَ الشريعة ما عُنى بالتفاصيل و الجزئيات لعدم سنوح الفرص ببيانها، أو تعذر بيان حكم موضوعات لم يكن لها نظير فى حياتهم بل كان تصورها لعدم وجودها أمراً صعباً على المخاطبين فلا محيص لصاحبِ الشريعةِ عن إلقاء أُصول كلية ذات مادة حيويّة قابلة لاستنباط الاحكام وفقاً للظروفِ و الأَزمنة.

۴- انّ حياة الدين مرهونة بمدارسته و مذاكرته و لو افترضنا انّ النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلم- ذكر التفاصيل و الجزئيات و أودعها بين دفّتى كتاب، لاستولى الركود الفكرى على

---

(۱) المقريزى: الخطط: ۲- ۳۳۳.

(۲) كاشف الغطاء: أصل الشيعة: ۱۴۷، طبعة القاهرة.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲۴

عقلية الأُمة، و لانحسر كثير من المفاهيم و القِيَم الإِسلامية عن ذهنيّتها، و أوجب ضياع العلم و تطرق التحريف إلى أُصوله و فروعه حتى إلى الكتاب الذى فيه تلك التفاصيل.

على هذا، لم تقم للإِسلام دعامة، و لا حُفِظَ كِيانُه و نظامه، إلّا على ضوء هذه البحوث العلمية و النقاشات الدارجة بين العلماء أو ردّ صاحب فكر على ذى فكر آخر بلا محاباة.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۲۵

تاريخ أُصول الفقه عند الشيعة

اشارة

لم یکن علم الأصول بمحتواه أمراً مغفولًا عنه، فقد أملی الامام الباقر- علیه السّلام- و أعقبه الامام الصادق- علیه السّلام- علی أصحابهما قواعد کلیة فی الاستنباط، رتّبها بعض الأَصحاب علی ترتیب مباحث أُصول الفقه.

و ممن ألّف فی ذلک المضمار: ۱- المحدّث الحرّ العاملی (المتوفّی ۱۱۰۴ ه) مؤَلف کتاب: «الفصول المهمة فی أُصول الأَئمّة» و هذا الکتاب یشتمل علی القواعد الکلیة المنصوصة فی أُصول الفقه و غیرها.

۲- السید العلّامة شبّر: عبد اللّه بن محمد الرضا الحسینی الغروی (المتوفّی ۱۲۴۲ ه) له کتاب «الأصول الأَصلیة».

۳- السید الشریف الموسوی، هاشم بن زین العابدین الخوانساری الأصفهانی، له کتاب: «أُصول آل الرسول»، و قد وافته المنیة عام ۱۳۱۸ ه.

فهذه الکتب الحاویة علی النصوص المرویة عن أئمة أهل البیت فی القواعد و الأُصول الکلیة فی مجال أُصول الفقه، تعرِبُ عن العنایة التی یولیها أئمّة أهل البیت (علیهم السلام) لهذا العلم.

و قد تبعهم أصحابهم، منهم

اشارة

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۲۶

۱- یونس بن عبد الرحمن (المتوفّی ۲۰۸ ه)

یقول النجاشی: کان یونس بن عبد الرحمن وجهاً فی أصحابنا متقدماً عظیم المنزلة، روی عن أبی الحسن موسی و الرضا (علیهما السلام).

فقد صنف کتابَ: «اختلاف الحدیث و مسائله» «۱» و هو قریب من باب التعادل و الترجیح فی الکتب الأصولیة.

۲- أبو سهل النوبختی إسماعیل بن علی (۲۳۷ ۳۱۱ ه)

یقول النجاشی: کان شیخَ المتکلمین من أصحابنا و غیرهم له جلالة فی الدنیا و الدین، إلی أن قال: له کتاب «الخصوص و العموم»، و «الأَسماء و الأَحکام» «۲».

و یقول ابن الندیم: هو من کبار الشیعة، و کان فاضلًا عالماً متکلماً، و له مجلس یحضره جماعة من المتکلّمین، إلی أن قال: له کتاب «إبطال القیاس» «۳».

۳- الحسن بن موسی النوبختی

عرفه النجاشی بقوله: شیخنا المتکلم المبرز علی نظرائه فی زمانه قبل الثلاثمائة و بعدها.

و ذکر من کتبه «خبر الواحد و العمل به» «۴».

یقولُ ابن الندیم: الحسن بن موسی ابن أخت أبی سهل بن نوبخت، متکلّم

(۱) رجال النجاشی ۲۱۱ برقم ۸۱۰.

(۲) المصدر نفسه: ۱۲۱ برقم ۶۷.

(۳) ابن الندیم: الفهرست: ۲۲۵.

(۴) النجاشی: الرجال: برقم ۱۴۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۲۷

فیلسوف، کان یجتمع إلیه جماعة من النَّقَلة لکتب الفلسفة «۱».

یقول ابن حجر: الحسن بن موسی النوبختی، أبو محمد من متکلّمی الإمامیة، و له تصانیف کثیرة «۲».

أصول الفقه و أدواره

اشارة

اجتاز علم الأصول من لدن تأسیسه إلی زماننا هذا مرحلتین، و امتازت المرحلة الثانیة بالإبداع و الابتکار و طرح مسائل مستجدة لم تکن مذکورة فی کتب الفریقین.

المرحلة الأولی: مرحلة النشوء و الازدهار

اشارة

ابتدأتْ المرحلةُ الأولی منذُ أوائل القرن الثالث إلی عصر العلّامة الحلی (۶۴۸- ۷۲۶) و قد اجتازت أدواراً ثلاثة.

الدور الأوّل (دور النشوء)

و قد بُدئَ بأفراد بعض المسائل الأصولیة بالتألیف دون أن یعمَّ کافة المسائل المعنونة فی هذا العلم یومذاک، و لم نقف فی هذا الدور علی کتاب عام یشمل جمیع مسائله و قد عرفت أنّ یونس بن عبد الرحمن صنف کتابَ «علل الحدیث»، و أبا سهل النوبختی کتابَ «الخصوص و العموم» و «إبطال القیاس»، و الحسن بن موسی النوبختی کتاب «خبر الواحد و العمل به» و علی الرغم من ذلک فقد ازدهرتْ حرکة الاستنباط و الاجتهاد بین أصحابنا فی هذا الدور، فهذا هو «الحسن ابن علی العمانی» شیخ فقهاء الشیعة، المعاصر للشیخ الکلینی (المتوفّی ۳۲۹ ه)

---

(۱) ابن الندیم: الفهرست: ۲۲۵.

(۲) ابن حجر: لسان المیزان: ۲- ۲۵۸، برقم ۱۷۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۲۸

ألّف کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول».

یقول النجاشی: أبو محمد العمانی فقیه متکلم ثقة له کتب فی الفقه و الکلام، منها کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول» کتابٌ مشهورٌ فی الطائفة.

و قیل: ما ورد الحاج من خراسان إلّا طلَب و اشتری منه نسخاً «۱».

کما ألّف الشیخ الکبیر أبو علی الکاتب الإسکافی (المتوفّی ۳۸۱ ه) کتاب «تهذیب الشیعة لأَحکام الشریعة» فی الفقه، و هو کتابٌ کبیرٌ جامعٌ، ذکر فهرس کتبه، الشیخ النجاشی فی رجاله، و له کتاب «الأَحمدی فی الفقه المحمدی».

یقول النجاشی: وجهٌ فی أصحابنا ثقةٌ جلیلُ القدرِ صنّف فأکثر «۲».

الدور الثانی (دور النمو)

اشارة

أنّ حاجة المستنبط فی علم الأصول لم تکن مقصورة علی عصر دون عصر، بل کلما تقدّمتْ عجلة الحضارة نحوَ الامام، ازدادت الحاجة إلی تدوین قواعد الاستنباط للإجابة علی الحوادث المستجدة و ملابساتها التی کان الفقهاء یواجهونها طیّ الزمان، مما ترک تأثیراً إیجابیاً علی علم الأصول و ساهم فی نموّه، فأفردوا جمیع المسائل (بدل البعض کما فی الدور الأَوّل) بالتألیف، و قد تحمل ذلک العبء ثلة من أساطین العلم و سنامه، منهم:

۴- محمد بن محمد بن النعمان المفید (۳۳۶- ۴۱۳)

هو شیخنا و شیخ الأُمّة محمد بن محمد بن النعمان المشهور بالمفید، صنف کتاباً باسم «التذکرة بأصول الفقه» و طبع فی ضمن مصنّفاته «۳» و نقل خلاصته شیخنا الکراجکی (المتوفّی ۴۴۹ ه) فی کتابه «کنز الفوائد».

---

(۱) النجاشی: الرجال: برقم ۹۹.

(۲) المصدر السابق: برقم ۱۰۴۸.

(۳) المؤتمر العالمی بمناسبة الذکری الألفیّة لوفاة الشیخ المفید، المصنّفات: ۹- ۵.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۲۹

۵- الشریف المرتضی (۳۵۵- ۴۳۶)

هو السید الشریف علی بن الحسین المعروف بالمرتضی.

قال عنه النجاشی: حاز من العلوم ما لم یدانه أحد فی زمانه، و سمع من الحدیث فأکثر، و کان متکلماً شاعراً أدیباً عظیم المنزلة فی العلم و الدین و الدنیا، و عدّ من کتبه «الذریعة» و قد طبع الکتاب فی جزءین طباعة منقّحة، و قد عثرت علی نسخة خطیة منها فی مدینة «قزوین» جاء فی آخرها إنّ المؤَلف فرغ من تألیفها عام ۴۰۰ ه، و قد نقل عنه جلٌّ من تأخّر من السنة و الشیعة.

۶- سلّار الدیلمی (المتوفّی ۴۴۸ ه)

هو سلّار بن عبد العزیز الدیلمی.

یعرّفه العلّامة بقوله: شیخنا المقدم فی الفقه و الأَدب و غیرهما، کان ثقة وجهاً ألّف «التقریب فی أصول الفقه»، ذکره فی الذریعة «۱».

۷- الشیخ الطوسی (۳۸۵ ۴۶۰)

هو محمد بن الحسن المعروف بالشیخ الطوسی یقول عنه النجاشی: أبو جعفر، جلیل من أصحابنا، ثقةٌ، عینٌ، من تلامذة شیخنا أبی عبد اللّه المفید، و عدَّ من کتبه کتاب «العدّة فی أُصول الفقه» «۲» و قد طُبِع غیر مرّة، و هو کتابٌ مفصلٌ مبسوطٌ یحتوی علی الآراء الأصولیة المطروحة فی عصره.

---

(۱) الطهرانی: الذریعة: ۴- ۳۶۵ و ذکر أنّه توفّی فی السفر سنة ۴۴۸.

(۲) النجاشی: الرجال: برقم ۱۰۶۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۰

الدور الثالث (دور الازدهار)

بدأ هذا الدور منذ أواخر القرن السادس إلی أواسط القرن الثامن، و قد صنف أصحابنا کتباً خاصة فی أُصول الفقه تعرب عن الانجازات الضخمة، و المنزلة الراقیة التی بلغها علمُ الأصول من خلال دراسة مسائله باسهاب و دقة و إمعان أکثر، و من المصنفین فی هذا الحقل: ۸- ابن زهرة الحلبی (۵۱۱ ۵۵۸) هو الفقیه البارع السید حمزة بن علی بن زهرة الحلبی مؤَلف کتاب «غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع» و کتابه هذا یدور علی محاور ثلاثة، العقائد و المعارف، أُصول الفقه، و الفروع.

و قد طبع الکتاب محقّقاً فی مؤَسسة الامام الصادق- علیه السّلام- فی جزءین، و الناظر فی قسم أُصول الفقه یری فیه التفتح و الازدهار بالنسبة إلی ما سبقه.

۹- سدید الدین الحمصی (المتوفی نحو ۶۰۰ ه) هو الشیخ سدید الدین محمود بن علی بن حسن الحمصی الرازی و قد صنف «کتابه المنقذ من التقلید، و المرشد إلی التوحید» عام ۵۸۱ فی الحلة الفیحاء عند منصرفه من زیارة الحرمین بالحجاز «۱».

قال منتجب الدین الرازی: الشیخ الامام سدید الدین علّامة زمانه فی الأصولیین، ورع ثقة، و ذکر مصنفاته الّتی منها: «المصادر فی أُصول الفقه» و

---

(۱) لاحظ المنقذ من التقلید: ۱۷، مقدمة المؤَلف.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۱

«التبیین و التنقیح فی التحسین و التقبیح» «۱».

۱۰- نجم الدین الحلی (۶۰۲ ۶۷۶)

هو نجم الدین جعفر بن الحسن بن أبی زکریا الهذلی الحلی، المکنی بأبی القاسم، الملقب بنجم الدین، و المشتهر بالمحقّق.

قال ابن داود فی رجاله: جعفر بن الحسن، المحقّق المدقق، الإمام، العلّامة، واحد عصره کان ألسَنَ أهل زمانه، و أقومهم بالحجة، و أسرعهم استحضاراً، قرأت علیه و ربّانی صغیراً، و کان له علیّ إحسان عظیم، و ذکر من تألیفه: «المعارج فی أُصول الفقه» «۲» و قد طبع غیر مرّة، و هو و إن کان صغیر الحجم، لکنه کثیر المعنی شأنُ کل ما جادت به قریحتُه فی عالم التألیف، فهذا کتابه «شرائع الإسلام» عکف علیه العلماء فی جمیع الأَعصار، و کتبوا علیه شروحاً و تعالیق و قد طبع فی إیران و لبنان.

و قال فی أعیان الشیعة: و من کتبه «نهج الوصول إلی معرفة علم الأصول» «۳».

۱۱- العلامة الحلی (۶۴۸ ۷۲۶)

الحسن بن یوسف بن المطهر المعروف بالعلّامة الحلّی و هو غنیٌّ عن التعریف برع فی المعقول و المنقول، و تقدم علی العلماء الفحول و هو فی عصر الصبا، أخذ عن فقیه أهل البیت الشیخ نجم الدین أبی القاسم جعفر بن الحسن،

---

(۱) منتجب الدین: الفهرست: برقم ۳۸۹.

(۲) ابن داود: الرجال: ۸۳.

(۳) السید الأَمین: أعیان الشیعة: ۴- ۹۲- لاحظ الذریعة: ۲۴- ۴۲۶.

خاله، و من أبیه سدید الدین یوسف بن مطهر الحلی، و أخذ العلوم العقلیة عن نصیر الدین الطوسی و غیره.

و قد ألف فی غیر واحد من الموضوعات النقلیة و العقلیة، کما ألّف فی أُصول الفقه تصانیف عدیدة ذکرها السید الأَمین فی «أعیان الشیعة» نشیر إلیها: ۱- النکت البدیعة فی تحریر الذریعة للسید المرتضی.

۲- غایة الوصول و إیضاح السبل فی شرح مختصر منتهی الوصول لابن الحاجب.

۳- «مبادی الوصول إلی علم الأصول» مطبوع فی ذیل المعارج للمحقّق.

۴- «نهایة الوصول إلی علم الأصول» فی أربعة أجزاء «۱».

۵- «تهذیب الوصول فی علم الأصول» صنفه باسم ولده فخر الدین، و هو مطبوع.

و قد کتب علیه شروح و تعالیق مذکورة فی أعیان الشیعة «۲».

۱۲- عمید الدین الأَعرجی (المتوفّی عام ۷۵۴ ه)

عبد المطلب بن أبی الفوارس بن محمد بن علی بن محمد الأَعرجی الحسینی ابن أُخت العلّامة الحلّی.

وصفه الشهید الأَوّل بقوله: السید، الامام، فقیه أهل البیت (علیهم السلام) فی زمانه، عمید الحقّ و الدین، أبو عبد اللّه عبد المطلب بن الأَعرج الحسینی.

---

(۱) نحتفظ بنسخة منها فی مکتبة مؤَسسة الامام الصادق- علیه السّلام- فی قم المقدّسة.

(۲) السید الأَمین: أعیان الشیعة: ۵- ۴۰۴.

کما وصفه غیره بقوله: درة الفخر و فرید الدهر، مولانا الإِمام الربانی و هو ابن أُخت العلّامة الحلّی (رحمه الله) و قد ألف کتباً کثیرة فی الفقه و غیره، کما ألّف فی أُصول الفقه کتابه «منیة اللبیب فی شرح التهذیب» «۱» لخاله العلّامة الحلی و قد فرغ منه فی الخامس عشر من رجب سنة ۷۴۰ ه «۲».

۱۳- ضیاء الدین الأَعرجی (کان حیاً ۷۴۰ ه)

هو السید ضیاء الدین عبد اللّه بن أبی الفوارس بن محمد بن علی بن محمد الأَعرجی الحسینی ابن أُخت العلّامة الحلّی فقد شرح کتاب تهذیب الأصول لخاله و أسماه «النقول فی تهذیب الأُصول»، و قام الشهید بالجمع بین الشرحین و أسماه جامع البین، الجامع بین شرحی الأَخوین.

۱۴- فخر المحقّقین (۶۸۲ ۷۷۱ ه)

هو محمد بن الحسن نجل العلامة الحلی، فقد شرح تهذیب والده و أسماه «غایة السؤول فی شرح تهذیب الأُصول».

کان الأَمل أن یواکب التألیفُ تقدمَ العصر و لکن الرکب توقف عن متابعة هذا التطور و أخلد إلی الرکود، فلا- نکاد نعثر علی تصانیف أُصولیة بعد شیخنا عمید الدین إلّا ما ندر کمقدّمة المعالم للمحقق الشیخ حسن صاحب المعالم، نجل الشهید الثانی (المتوفی ۱۰۱۱ ه).

نعم انصبّت الجهود علی تدوین القواعد الفقهیة و تنظیمها بشکل بدیع نستعرض بعضها:

---

(۱) نحتفظ بنسخة من هذا الکتاب فی مکتبة مؤَسسة الامام الصادق- علیه السّلام- فی قم المقدّسة.

و ربما ینسب المنیة لأَخیه ضیاء الدین الأَعرجی و النقول فی تهذیب الأُصول لعمید الدین.

(۲) السید الخوانساری: روضات الجنات: ۴- ۲۶۱ برقم ۳۹۴.

۱- ألّف محمد بن مکی المعروف ب «الشهید الأَوّل» (۷۸۶۷۳۴) کتاب «القواعد و الفوائد» و قد استعرض فیه ۳۰۲ قاعدة، و مع الاعتراف بفضله و تقدّمه فی التألیف، لم یفصل القواعد الفقهیة عن الأصولیة أو العربیة، کما لم یرتّب القواعد الفقهیة علی أبواب الفقه المشهورة مما حدا بتلمیذه المقداد عبد اللّه السیوری بترتیب تلک القواعد کما سیوافیک.

۲- الفقیه المتبحر و الأصولی المتکلّم مقداد بن عبد اللّه السیوری (المتوفّی ۸۲۶ ه) من أکابر رجال العلم و التحقیق، فقد قام بترتیب کتاب القواعد لشیخه الشهید و سماه ب «نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة» و قد طبع محقّقاً عام (۱۴۰۴ ه).

۳- الشیخ الأَجل زین الدین بن نور الدین علی بن أحمد المعروف ب «الشهید الثانی» (۹۱۱ ۹۶۶ ه)، ولد فی عائلة نذرت نفسها للدین و العلم، و قد ألّف فی غیر واحد من الموضوعات و من آثاره کتابه: «تمهید القواعد» جمع فی هذا الکتاب بین فنی تخریج الفروع علی الأصول و تخریج الفروع علی القواعد العربیة، و هو کتاب قلّ نظیره عظیم المنزلة، طبع مرّة مع کتاب الذکری للشهید الأَوّل، کما طبع أخیراً محقّقاً فی مشهد الامام الرضا استعرض المؤَلِّف فیه مائتی قاعدة و فرغ منه فی مستهل عام ۹۵۸ ه.

إلی هنا تمت المرحلة الأُولی التی طواها علم الأصول، و حان الآن استعراض المرحلة الثانیة.

المرحلة الثانیة: مرحلة الإبداع و الابتکار

اشارة

ظهرت الاخباریة فی أواخر القرن العاشر و بدایة القرن الحادی عشر علی

ید الشیخ محمد أمین الأسترآبادی (المتوفی ۱۰۳۳ ه) فشن حملة شعواء علی الأصول و الأصولیین و زیّف مسلک الاجتهاد المبنی

علی القواعد الأصولیة، و زعم انّ طریقة أئمّة أهل البیت (علیهم السلام) و أصحابه تخالف ذلک المسلک، فممّا قاله فی ذم الاجتهاد: و أوّل من غفل عن طریقة أصحاب الأَئمّة (علیهم السلام) و اعتمد علی فن الکلام، و علی أُصول الفقه المبتیّین علی الأَفکار العقلیة المتداولة بین العامة، محمد بن أحمد ابن الجنید العامل بالقیاس، و حسن بن علی بن أبی عقیل العمانی المتکلم، و لما أظهر الشیخ المفید حسنَ الظن بتصانیفهما بین أصحابه منهم السید الأَجل المرتضی، و شیخ الطائفة شاعت طریقتهما بین متأخری أصحابنا، حتی وصلت النوبة إلی العلّامة الحلّی، فالتزم فی تصانیفه أکثرَ القواعد الأصولیة من العامة، ثمّ تبعه الشهیدان و الفاضل الشیخ علی رحمهم اللّه تعالی «۱».

أقول: الاخباریة منهج مبتدع، و لم یکن بین علماء الشیعة إلی زمان ظهورها منهجان متقابلان متضادان فی مجال الفروع باسم المنهج الأصولی و الاخباری حتی یکون لکل منهج، مبادی مستقلة یناقض أحدهما الآخر، بل کان الجمیع علی خطّ واحد، و کان الاختلاف فی لون الخدمة و کیفیة أداء الوظیفة.

یقول شیخنا البحرانی: إنّ العصر الأَوّل کان مملوءاً من المجتهدین و المحدثین مع انّه لم یرتفع بینهم مثل هذا الخلاف و لم یطعن أحد منهم علی الآخر بالاتصاف بهذه الأَوصاف و إن ناقش بعضهم بعضاً فی جزئیات المسائل «۲».

و العجب انّه استدل علی انقسام علماء الإِمامیة إلی أخباریین و أُصولیین بأمرین واهیین:

---

(۱) الأسترآبادی، الفوائد المدنیّة: ۴۴، الطبعة الحجریّة.

(۲) الحدائق الناضرة: ۱۷۰۱- ۱۶۷، المقدمة الثانیة عشرة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۶

۱- ما ذکره شارح المواقف، حیث قال: کانت الإِمامیة أوّلًا علی مذهب أئمّتهم حتی تمادی بهم الزمان فاختلفوا و تشعّب متأخروهم إلی المعتزلة و إلی الأَخباریین، و ما ذکره الشهرستانی فی أوّل کتاب الملل و النحل: من أنّ الإِمامیة کانوا فی الأَوّل علی مذهب أئمّتهم فی الأُصول ثمَّ اختلفوا فی الروایات عن أئمّتهم حتی تمادی بهم الزمان، فاختارت کلّ فرقة طریقة، فصارت الإِمامیة بعضها معتزلة امّا وعیدیة و امّا تفضلیّة، بعضها أخباریة مشبّهة و امّا سلفیة.

۲- ما ذکره العلّامة فی «نهایة الوصول إلی علم الأُصول» عند البحث عن جواز العمل بخبر الواحد، فقال: امّا الإِمامیة فالأَخباریون منهم لم یعولوا فی أُصول الدین و فروعه إلّا علی أخبار الآحاد، و الأصولیون منهم کأبی جعفر الطوسی و غیره وافقوا علی خبر الواحد و لم ینکره سوی المرتضی و أتباعه.

و لا بدّ هنا من تعلیقة مختصرة، و هی: إنّ کلا الشاهدین أجنبیان عمّا یرومه الأَمین.

أمّا الشاهد الأَوّل: فهو نقله بالمعنی، و لو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الکریم ما رامه شارح المواقف، و إلیک نصه:.. و تشعب متأخروهم إلی «المعتزلة»: إمّا وعیدیة أو تفضیلیة (ظ.

تفضلیة) و إلی «أخباریة» یعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة، و هؤلاء ینقسمون إلی «مشبّهة» یجرون المتشابهات علی أنّ المراد بها ظواهرها، و «سلفیة» یعتقدون أنّ ما أراد اللّه بها حقّ بلا تشبیه کما علیه السلف و إلی ملتحقة بالفرقة الضالة.

و بالتأمل فی نصّ کتاب المواقف یظهر فساد الاستنتاج و ذلک لَانّ مسلک

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۷

الاخباریة الذی ابتدعه الشیخ الأَمین لیس إلّا مسلکاً فقهیاً قوامه عدم حجّیة ظواهر الکتاب أوّلًا، و لزوم العمل بالأَخبار قاطبة من دون إمعان النظر فی الإسناد، و علاج التعارض بالحمل علی التقیة و غیرها ثانیاً، و عدم حجّیة العقل فی استنباط الاحکام ثالثاً.

و ما ذکره شارح «المواقف» و «الشهرستانی» من تقسیم الشیعة إلی أخباریة و غیرها راجع إلی المسائل العقائدیة دون الفقهیة، فعلی ما

ذکراه فالشیعة تشعبت فی تفسیر الصفات الخبریة کالید و الاستواء و الوجه و غیر ذلک ممّا ورد فی الاخبار بل الآیات إلی طوائف ثلاث: مشبّهة، و سلفیة، و ملتحقة بالفرق الضالة.

و الحکم بأنّ ما ذکره شارح المواقف راجع إلی المسلک الذی ابتدعه الأسترآبادی عجیب جدّاً مع اختلافهما فی موضوع البحث، فأین العمل بظواهر الاخبار فی صفاته سبحانه، عن الاخباریة التی ابتدعها الأَمین الأسترآبادی فی سبیل استخراج الأَحکام الشرعیة من الکتاب و السنة، مضافاً إلی أنّ مسلکه مبنی علی أسس و قوائم لم تکن معروفة عند غیره.

و أمّا الشاهد الثانی أعنی ما ذکره العلّامة، فهو أیضاً لا یمت بصلةٍ إلی مسلک الاخباریة المبتدع، بل هو راجع إلی مسألة خلافیة بین علماء الإمامیة منذ زمن بعید، و هل انّ الخبر الواحد حجّة فی الأصول کما هو حجّة فی الفروع أو لا؟ فالمحدثون و الذین سبروا غور الاخبار، ذهبوا إلی القول الأَوّل، و الأصولیون الذین حکَّموا العقل فی مجال العقائد قالوا بالثانی.

فالأَخباری فی کلام العلّامة هو ما یمارس الخبر و یدوّنه شأن کل محدث، لا من یسلک مسلک الأَخباریین فی استنباط الأَحکام الشرعیة.

إنّ هذه الفکرة الخاطئة الشاذة عن الکتاب و السنة و إجماع الأَصحاب الأَوائل شغلت بال العلماء من أصحابنا ما یقرب من قرنین، و أضحت تلک البرهة

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۸

فترة رکود الأُصول و تألق نجم الاخباریة، فتری أنّ أکثر مؤَلفاتها تعلو علیها صبغة الاخباریة، و هم بین متطرِّف کالأَمین الأسترآبادی، و معتدل کالشیخ یوسف البحرانی (المتوفّی ۱۱۸۶ ه) صاحب الحدائق الناضرة.

و من سوء الحظ انّ النزاع بین أصحاب المسلکین لم یقتصر علی نطاق المحافل العلمیة، بل تسرّب إلی الأَوساط العامة و المجتمعات، فأُریقت دماء طاهرة و هتکت أعراض من جرّاء ذلک، و قتل فیها الشیخ أبو أحمد الشریف محمد بن عبد النبی المحدِّث النیسابوری المعروف بمیرزا محمد الاخباری (۱۱۷۸- ۱۲۳۳) لما تجاهر بذمِّ الأُصولیین قاطبة و النیل منهم، فلقی حتفه عند هجوم العامة علیه عن عمر یناهز ۵۵ عاما.

بالرغم من الهجوم العنیف الذی شنّه الأَمین الأسترآبادی و أتباعه علی الحرکة الأصولیة، نری

انّ هناک جماعة أخذوا بزمام الحرکة بتألیف کتب استطاعت حینها أن تصمد بوجه الاخباریة

اشارة

و تذود عن کیانها، و قاموا بمحاولات:

۱۵- الفاضل التونی (المتوفّی ۱۰۷۱ ه)

هو عبد اللّه بن محمد التونی البشروی.

وصفه الحر العاملی بقوله: عالم، فاضل، ماهر، فقیه.

صنّف «الوافیة» فی أُصول الفقه فرغ منها عام ۱۰۵۹ ه، و له حاشیة علی معالم الأصول.

۱۶- حسین الخوانساری (المتوفّی ۱۰۹۸ ه)

هو المحقق الجلیل السید حسین بن محمد الخوانساری مؤَلف کتاب «مشارق الشموس فی شرح الدروس» و کتابه هذا یشتمل علی أغلب القواعد

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۳۹

الأُصولیة و الضوابط الاجتهادیة، طرح فیه أفکاراً أصولیة بلون فلسفی.

۱۷- محمد الشیروانی (المتوفّی ۱۰۹۸ ه)

هو محمد بن الحسن الشیروانی.

له مصنفات جمة مثل حاشیة علی «شرح المطالع» و أُخری علی «شرح المختصر» للعضدی.

۱۸- جمال الدین الخوانساری (المتوفّی عام ۱۱۲۱ ه أو ۱۱۲۵)

هو المحقق الکبیر جمال الدین محمد بن الحسین الخوانساری، له تعلیقة علی شرح مختصر الأصول للعضدی کما هو مذکور فی ترجمته.

و هذه الکتب المؤَلفة فی فترة انقضاض الحرکة الاخباریة علی المدرسة الأصولیة مهدت لظهور حرکة أُصولیة جدیدة تبنّاها المحقّق الوحید البهبهانی (۱۱۱۸- ۱۲۰۶) الذی فتح بأفکاره آفاقاً جدیدة فی علم الأصول.

۱۹- المحقق البهبهانی (۱۱۱۸- ۱۲۰۶)

و کان للأُستاذ الأَکبر الشیخ محمد باقر الوحید البهبهانی دور فعال فی إخماد نائرة الفتنة، بالرد القاطع علی الأَخباریین، و تزییف أفکارهم، و تربیة جیل من العلماء و المفکرین علی أُسس مستقاة من الکتاب و السنة و العقل الصریح، و اتّفاق الأَصحاب، و استطاع أن یشیِّدَ للأُصولِ أرکاناً جدیدةً، و دعامات رصینة، فنهض بالأُصول من خموله الذی دام قرنین، مذعناً بانتهاء عصر الرکود و ابتداء عصر الإبداع و الابتکار.

و بلغت تصانیفه ۱۰۳ ما بین رسائل مختصرة و کتب مفصلة، منها: الرسائل

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۰

الأصولیة، إبطال القیاس؛ إثبات التحسین و التقبیح العقلیین؛ الاجتهاد و التقلید، و الفوائد الحائریة، و غیرها.

و بذر البذرة الأُولی التی تلقّفها العلماء بعده بالرعایة حتی أ ینعت و أثمرت ثمارها علی ید أساطین من العلماء فی غضون الأَدوار: و بها امتازت هذه المرحلة عمّا سبقها من المرحلة الأولی:

۱- الدور الأَوّل (دور الانفتاح)

اشارة

ابتُدئَ هذا الدور بنخبة من تلامذة الوحيد البهبهانی و فی طليعتهم:

۲۰- جعفر كاشف الغطاء (۱۱۵۶- ۱۲۲۸)

هو الشيخ الأَكبر جعفر بن خضر بن يحيى النجفی المعروف بكاشف الغطاء، تلمذ عند الشيخ محمد مهدی الفتونی و المحقّق البهبهانی.

قال عنه شيخنا الطهرانی: و هو من الشخصيات العلمية النادرة المثيل، و انّ القلم لقاصر عن وصفه و تحديد مكانته و إن بلغ الغاية فی التحليل، و فی شهرته و سطوع فضله غنی عن إطراء الواصفين.

و من جملة تصانيفه الأصولية «كشف الغطاء» و «غاية المأمول فی علم الأصول» «۱».

۲۱- أبو القاسم القمی (۱۱۵۱ ۱۲۳۱)

هو أبو القاسم بن محمد حسن الجيلانی القمی، تلمذ عند المحقّق البهبهانی و الشيخ محمد مهدی الفتونی و محمد باقر الهزارجريبی.

---

(۱) الطهرانی: الكرام البررة فی القرن الثالث بعد العشرة: ۱- ۲۴۸ برقم ۵۰۶.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۱

حط الرحال فی قم، و عكف فيها على التدريس و التصنيف حتى أصبح من كبار المحقّقين و أعاظم الفقهاء المتبحّرين، و اشتهر أمره و طار صيته و لقب بالمحقّق القمی.

من تصانيفه الأصولية «القوانين».

۲۲- السيد على الطباطبائی (۱۱۶۱- ۱۲۳۱)

هو السيد على بن محمد بن على الطباطبائی، يعرفه الرجالی الحائری بقوله: ثقة، عالم، جليل القدر، وحيد العصر، و من تآليفه فی الأصول: «رسالة فی الإِجماع و الاستصحاب» و تعليقة على معالم الدين، و تعليقة على مبادی الوصول إلى علم الأصول «۱».

۲- الدور الثانی (دور النضوج)

اشارة

ابتدأ هذا الدور بتلاميذ خريجی مدرسة البهبهانی، فقاموا بوضع صياغة جديدة للأُسس الأصولية من منظار جديد و على رأسهم:

۲۳- محمد تقی بن عبد الرحيم الأصفهانی (المتوفّی ۱۲۴۸ ه)

هو محمـد تقی بن عبد الرحیم الطهرانی الأصـفهانی عالم جلیل، محقّق، له «شـرح الوافیة» و له «شـرح طهارة الوافی» من تقریر أُسـتاذه بحر العلوم و «حاشیة علی المعالم» «۲».

---

(۱) راجع ترجمته فی مقدمة کتاب «ریاض المسائل» الذی طبع عام ۱۴۱۲ ه.

(۲) أعیان الشیعة: ۹- ۱۹۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۲

۲۴- محمد حسین بن عبد الرحیم الأصفهانی (المتوفّی ۱۲۶۱ ه)

الفقیه الأصولی الشـهیر، أخذ عن أخیه الشـیخ محمد تقی صاحب هدایة المسترشدین، و عن الشیخ علی بن الشیخ جعفر، قطن کربلاء فرحل إلیه الطلاب.

له مؤَلفـات فی الأـصول منهـا «الفصول» و هی من کتب القراءة فی هـذا الفن، أورد فیه مطـالب القوانین و حلهـا و اعترض علیها، و هو مشهور «۱».

۲۵- شریف العلماء (المتوفّی ۱۲۴۵ ه)

هو الشیخ الجلیل محمد شریف الآملی المازندرانی المعروف بشریف العلماء، و کفی به فخراً انّ الشیخ مرتضی الأَنصاری ذلک النجم اللامع فی سماء الأصول، ممن استقی من فیض علمه، و قد بقیت من آثاره العلمیة رسالة «جواز أمر الأَمر مع العلم بانتفاء الشرط».

۳- الدور الثالث (دور التکامل)

اشارة

بلـغ فیه علم الأـصول الـذروةَ فی التحقیق و التعمیق و البحث و تطرّقت إلیه مسائـل جدیـدة لم تکن مألوفـة فیمـا سـبق، و یُعتـبر الشـیخ مرتضـی الأَنصاری هو البطل المِقْدام فی هذا الحقل حیث استطاع بعقلیّته الفذّة أن یشیّد أرکاناً جدیدة لعلم الأصول بلغ بها قمةَ التطور و التکامل.

و أنت إذا قـارنت المؤَلفات الأصولیـة فی هـذه البرهـة مع ما ألّف فی المرحلـة الأولی و حتی مستهل المرحلـة الثانیـة تجـد بینهما بوناً شاسعاً یُتراءی فی بادیَ النظر

---

(۱) أعیان الشیعة: ۹- ۲۳۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۳

کعلمین، و ما هذا إلّا بفضل التطور و التکامل الذی طرأ علی بِنْیة الأصول بید هذا العبقری الفذّ و لم یزل ینبوعه فیّاضاً إلی یومنا هذا.

۲۶- مرتضی الأنصاری (۱۲۱۴ ۱۲۸۱)

هو مرتضی بن محمد أمین الدزفولی الأَنصاری، مؤَسس النهضة الأصولیة المعاصرة، قرأ أوائل عمره علی عمه الشیخ حسین من وجوه علماء دزفول، ثمَّ مکث فی کربلاء و تلمذ عند السید محمد المجاهد و شریف العلماء، ثمّ عزم علی الطواف فی البلاد للقاء علمائها، فخرج إلی خراسان ماراً بکاشان حیث فاز بلقاء النراقی صاحب المناهج و تلمذ عنده نحو ثلاث سنین، ثمّ إلی أصفهان، ثمّ إلی دزفول، و منها إلی النجف، فحط الرحال فیها، و قد انتهت الرئاسة العلمیة فیها آن ذاک إلی الشیخ علی بن الشیخ جعفر و صاحب الجواهر، فتلمذ عندهما إلی أن انتهت إلیه الرئاسة الإِمامیة العامة بعد وفاتهما، و کان درسه یغص بالفقهاء، و قد تخرّج به أکثر الفحول من بعده، مثل: المیرزا الشیرازی و المیرزا الرشتی و السید حسین الکوهکمری و المامقانی و الخراسانی، و قد ذاع صیته و انتشرت آثاره فی الآفاق.

أمّا مصنّفاته الأصولیة فیعد کتابه «فرائد الأصول» من أهم الکتب الأصولیة التی علیها معول الأصولیین من الإِمامیة فی کلّ زمان و مکان، و هذا الکتاب یضم فی طیاته خمس رسائل أُصولیة هی: ۱- رسالة حجّیة الظنّ.

۲- أصل البراءة.

۳- الاستصحاب.

۴- التعادل و الترجیح.

۵- رسالة الإِجماع.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۴

و قد طبعت مراراً، و علق علیها مشاهیر العلماء بعده، أخص منهم بالذکر: موسی التبریزی و الشیخ حسن الآشتیانی و الشیخ حسن المامقانی و الشیخ کاظم الخراسانی و الشیخ رضا الهمدانی «۱».

إنّ عصر الشیخ الأَنصاری کوّن منعطفاً رائعاً فی تاریخ علم الأصول، و قد تخرج فی مدرسته مئات المحقّقین، و أُلّفت عشرات الکتب فی الأصول التی تحمل فی طیاتها الفکر الأصولی الذی صاغه الأَنصاری، و هذه الکتب بین تألیف مستقل أو تعلیقة أو تحشیة علی فرائد الشیخ الأَنصاری، أو علی کفایة الأصول لتلمیذه المحقّق الخراسانی أو بین تقریر یملیه الأُستاذ و یکتبه التلمیذ أثناء الدرس أو خارجه.

و بما أنّ الإِفاضة فی هذا المجال علی ما هو حقّه تورث الاطناب، فلنقتصر علی سرد أسماء المشاهیر من الأصولیین فی هذا العصر اعتماداً علی ما سیوافیک من ترجمتهم و ترجمة تلامیذهم إلی نهایة القرن الرابع عشر فی آخر الجزء الثانی من هذه المقدمة أو فی طیات معجم طبقات الفقهاء.

و خرج من مدرسته العدید من الفطاحل و العباقرة، و أخص بالذکر منهم:

۲۷- السید المجدد الشیرازی (۱۲۲۴ ۱۳۱۲)

هو السید محمد حسن بن محمود بن إسماعیل الحسینی الشیرازی، کان فقیهاً، عالماً، ماهراً، محقّقاً، مدققاً، ورعاً، تقیاً، انتهت إلیه رئاسة الإِمامیة العامة فی عصره و طار صیته و اشتهر ذکره و وصلت رسائله التقلیدیة و فتاواه إلی جمیع الأَصقاع.

من مؤَلّفاته الأصولیة: رسالة فی اجتماع الأَمر و النهی، و تلخیص إفادات أُستاذه الأَنصاری، و رسالة فی المشتق «۲».

(۱) أعیان الشیعة: ۱۰ ۱۱۸- ۱۱۷

(۲) أعیان الشیعة: ۵- ۳۰۴-

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۵

۲۸- المحقّق الکبیر الشیخ محمد کاظم الخراسانی (۱۲۵۵ ۱۳۲۹)

مؤَلف کتاب «کفایة الأصول» و یُعد کتابه هذا محور البحوث الأصولیة فی الحوزات العلمیة إلی یومنا هذا.

و قد تخرج علی یده، نخبة من رجال الفکر و العلماء البارعین فی علم الأصول.

۲۹- المحقّق البارع المیرزا حسین النائینی (۱۲۷۴- ۱۳۵۵)

و هو من أکابر الفقهاء و الأُصولیّین فی القرن الرابع عشر و قد دون آراءه تلمیذه البارع الشیخ محمد علی الکاظمی (۱۳۰۹- ۱۳۶۵) و قد نشر کتابه باسم «فوائد الأصول» کما دوّن تلک الآراء أیضاً تلمیذه الآخر المرجع الدینی السید أبو القاسم الخوئی (۱۳۱۷- ۱۴۱۳).

۳۰- الشیخ المحقّق ضیاء الدین العراقی (۱۲۷۸- ۱۳۶۱)

و هو من مشاهیر المدرسین فی الفقه و الأُصول فی جامعة النجف الأَشرف صاحب کتاب «المقالات فی علم الأصول» و قد دون أفکاره العلّامة الحجّة الشیخ محمد تقی البروجردی و نشرها تحت عنوان «نهایة الأَفکار» طبعت فی ثلاثة أجزاء، و العالم البارع الشیخ هاشم الآملی (۱۳۲۲- ۱۴۱۲) فی کتاب «بدائع الأَفکار».

۳۱- المحقّق الکبیر الشیخ محمد حسین الأصفهانی (۱۲۹۶- ۱۳۶۱)

و هو صاحب الآثار الفقهیة و الأُصولیة، تخرّج علیه طلیعة من العلماء، منهم: المحقّق العلّامة السید محمد حسین الطباطبائی (۱۳۲۱- ۱۴۰۱) و السید المحقّق محمد هادی المیلانی (۱۳۱۳- ۱۳۹۵) و من مصنفاته کتاب «نهایة الدرایة فی التعلیقة علی الکفایة» طبعت فی أجزاء ثلاثة.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۶

۳۲- سید مشایخنا السید المحقّق حسین البروجردی (۱۲۹۲- ۱۳۸۰)

قضی السید البروجردی عشرة أعوام من عمره الشریف فی درس المحقّق الخراسانی، و دوّن شیئاً من أفکار أُستاذه و ناقشها فی موارد خاصة تتجلّی فی تعلیقته الثمینة علی «کفایة الأصول» فی جزءین.

۳۳- الشیخ عبد الکریم الحائری (۱۲۷۴- ۱۳۵۵)

شیخنا المؤَسس للحوزة العلمیة فی قم المحمیة الشیخ عبد الکریم بن محمد جعفر الیزدی الحائری، مؤَلّف کتاب «درر الفوائد» و کان محوراً لمحاضراته التی کان یلقیها فی الحوزة العلمیة علی فضلائها، و تخرج علی یدیه نخبة من الفطاحل و فی طلیعتهم المحقّق الکبیر الذی ساهم فی تطویر الأصول مساهمة فعالة ألا و هو الامام السید روح اللّه بن السید مصطفی الخمینی (۱۳۲۰- ۱۴۰۹ ه) قائد الثورة الإسلامیة المبارکة، فقد ألقی محاضرات فی أُصول الفقه دورة بعد دورة نشیر إلی ما برز منها بقلمه المبارک «مناهج الوصول إلی علم الأصول» فی المباحث اللفظیة و «الرسائل» تبحث عن قاعدة الاستصحاب و التعادل و الترجیح و الاجتهاد و التقلید و «التعلیقة علی الجزء الثانی من الکفایة» إلی قاعدة لا ضرر.

و قد قمنا بتدوین محاضراته الأصولیة و نشرناها فی ثلاثة أجزاء تحت عنوان «تهذیب الأصول» و قد طبع مکرراً.

و فی الختام أرفع أسمی آیات الاعتذار إلی المشایخ الذین لعبوا دوراً فعالًا فی تصعید نشاط الحرکة الأصولیة علی أمل أن نذکر أسماءهم فی الجزء الثانی من هذه المقدمة، و العذر عند کرام الناس مقبول.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۷

تاریخ أُصول الفقه عند السنَّة

اشارة

إنّ حاجة الفقه السنّی إلی أُصول الفقه حاجة ملحة، لَانّ إعواز النصوص فی الأَحکام الشرعیة عندهم دعت إلی اللجوء إلی القواعد الأصولیة الکلیة بغیة تلبیة الحاجة و استخراج الأَحکام الشرعیة، فأُسِّسَتْ علی طول الزمان قواعد و ضوابط للاستنباط مبعثرة فی طیات الکتب و الرسائل، و قد ألمحنا إلیها عند البحث فی منابع الفقه الإسلامی فی المذهب الفقهی السنّی، و أظهر تلک القواعد بعد الکتاب و السنّة و الإجماع، هی القیاس و الاستحسان و سد الذرائع و فتحها و إجماع أهل المدینة و حجّیة قول الصحابی.

و أوّل من دون فی أُصول الفقه هو الإمام المطلبی محمد بن إدریس الشافعی (۱۵۰ ۲۰۴ ه) فأملی فی ذلک رسالته التی جعلت کمقدمة لما أملاه فی الفقه فی کتابه الموسوم ب «الأُمّ».

افتتح ما أملاه بالبیان ما هو، ثمَّ شعبه إلی بیان القرآن، و بیان السنّة للقرآن، و البیان بالاجتهاد و هو القیاس.

ثم ذکر أنّ فی القرآن عامّاً من أمر اللّه الذی أراد به العام، و العام الذی أراد به الخاص، ثم ذکر سنّته فیما لیس فیه نص.

ثمَّ تکلّم عن الناسخ و المنسوخ و عن علل الأَحادیث و الاحتجاج بخبر

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۴۸

الواحد و الإجماع و القیاس و الاستحسان و اختلاف العلماء «۱».

أضحت هذه الرسالة فیما بعدُ النواة الأولی للنشاط الأصولی فی الأَوساط السنّیة، توالت الشروح علیها من قبل أتباعه بالایجاز تارة و الإسهاب أُخری، فقد شرحها الإمام أبو بکر الصیرفی (المتوفّی ۳۳۰ ه) و أبو الولید حسان بن محمد النیسابوری (المتوفّی ۳۴۹ ه) و محمد بن علی القفال الشاشی الکبیر (المتوفّی ۳۶۵ ه) و أبو بکر الجوزقی الشیبانی (المتوفّی ۳۸۸ ه) و أبو محمد الجوینی (المتوفّی ۴۳۸ ه) والد إمام الحرمین.

و المهم فی المقام هو الایحاء إلی وجود طرق مختلفة فی التألیف لکلّ میزتها الخاصة و لکلّ طریقة أتباع.

طریقة المتکلّمین

اشارة

«۲» قام بتدوین علم الأصول فی أوّل الأَمر طائفتان هما المتکلمون و الفقهاء.

فالطائفة الأُولی کانت تمثل مذهب الامام الشافعی الذی ألف فی أُصول الفقه رسالته المعروفة.

و الطائفة الثانیة: کانت تمثل المذهب الحنفی فی الفقه.

و لأَجل ذلک تمیز تألیف کلّ طائفة عن الأُخری ببعض الوجوه، و إلیک بعض المیزات التی تمتعت بها طریقة المتکلّمین.

أ- النظر إلی أُصول الفقه نظرة استقلالیة حتی تکون ذریعة لاستنباط الفروع الفقهیة، فأخذوا بالفروع لما وافق الأصول و ترکوا ما لم یوافق، و بذلک صار أُصول الفقه علماً مستقلا غیر خاضع للفروع التی ربما یستنبطها الفقیه من دون رعایة

---

(۱) الرسالة الشافعیة: ۱۰۵ تحقیق أحمد محمد شاکر.

(۲) تأتی طریقة الفقهاء صفحة ۴۶۰.

الأصول.

ب- تمیزت کتب هذه الطریقة بطابع عقلی و استدلالی استخدمت فیها أُصول مسلمة فی علم الکلام، فتری فیها البحث عن الحسن و القبح العقلیین و جواز تکلیف ما لا یطاق و عدمه إلی غیر ذلک.

ج- ظهر التألیف علی هذه الطریقة فی أوائل القرن الرابع.

و من العلماء الذین صنفوا علی هذه الطریقة:

۱- أبو بکر الصیرفی (المتوفّی ۳۳۰ ه)

هو محمد بن عبد اللّه البغدادی المکنّی بأبی بکر الملقب بالصیرفی روی عن أحمد بن منصور الرمادی و تفقه علی ابن العباس بن سریج و کان قویاً فی المناظرة و الجدل متبحراً فی الفقه و علم الأصول، و قد قال القفال فی حقّه: ما رأیت أعلم فی الأصول بعد الشافعی من أبی بکر الصیرفی و له فی الأصول کتاب: «البیان فی دلائل الاعلام علی أُصول الأَحکام» و کتاب فی «الإِجماع» «۱».

۲- محمد بن سعید القاضی (المتوفّی ۳۴۶ ه)

هو محمد بن سعید بن محمد بن عبد اللّه بن أبی القاضی المکنّی بأبی أحمد الخوارزمی، تفقّه ببغداد علی أبی إسحاق المروزی و أبی بکر الصیرفی و غیرهما من أفاضل العلماء، صنف فی الأصول کتاب «الهدایة» و هو کتاب حسن نافع کان علماء خوارزم یتداولونه و ینتفعون به «۲».

---

(۱) الفتح المبین: ۱- ۱۸۰.

(۲) الفتح المبین: ۱- ۱۸۹.

۳- القاضی أبو بکر الباقلانی (المتوفّی ۴۰۳ ه)

هو أبو بکر محمد بن الطیب بن محمد القاضی المعروف بابن الباقلانی، ولید البصرة، یعرّفه الخطیب بقوله: المتکلم علی مذهب الأَشعری و سکن بغداد و سمع بها الحدیث و کان ثقة، فأمّا الکلام فکان أعرف الناس به و أحسنهم خاطراً و أجودهم لساناً و أوضحهم بیاناً.

و له فی أُصول الفقه «التقریب و الإِرشاد فی ترتیب طرق الاجتهاد» «۱».

۴- قاضی القضاة عبد الجبار (۳۲۴ ۴۱۵ ه)

هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الملقب ب (قاضی القضاة) شیخ المعتزلة فی عصره.

یعرفه الخطیب بقوله کان ینتحل مذهب الشافعی فی الفروع و مذاهب المعتزلة فی الأصول و له فی ذلک مصنفات «۲».

و من مصنفاته فی أُصول الفقه «النهایة» و «العمد» و شرحها.

۵- أبو الحسین البصری محمد بن علی بن الطیب (المتوفّی ۴۳۶ ه)

هو شیخ المعتزلة و عدّه الحاکم أبو السعد الجشمی فی الطبقة الثانیة عشرة من المعتزلة، کان جید الکلام، ملیح العبارة، غزیر المادة، إمام وقته، سکن بغداد، و توفی بها یوم الثلاثاء خامس ربیع الآخر سنة ۴۳۶ ه «۳».

---

(۱) وفیات الأَعیان: ۴- ۲۶۹ برقم ۶۰۸.

(۲) تاریخ بغداد: ۱۱- ۱۳- اقرأ سیرته و تآلیفه فی کتابنا بحوث فی الملل و النحل: ۲۵۵۳- ۲۴۸.

(۳) تاریخ بغداد: ۳- ۱۰۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۱

و من تصانیفه فی أُصول الفقه شرحه لکتاب «العمد» للقاضی عبد الجبار شیخه فی المسلک و الطریقة، و لم یصل إلینا ذلک الکتاب، و إنّما المطبوع و المنتشر هو کتابه الآخر باسم «المعتمد» فی جزءین.

یقول فی مقدمته: ثمّ الذی دعانی إلی تألیف هذا الکتاب فی أُصول الفقه بعد شرحی کتاب العمد و استقصاء القول فیه، أنّی سلکت فی الشرح، مسلک الکتاب فی ترتیب أبوابه و تکرار کثیر من مسائله و شرح أبواب لا تلیق بأُصول الفقه من دقیق الکلام، نحو القول فی أقسام العلوم و حدّ الضروری منها، و المکتسب و تولید النظر العلم و نفی تولیده النظر إلی غیر ذلک، فطال الکتاب بذلک، و بذکر ألفاظ العمد علی وجهها و تأویل کثیر منها، فأحببت أن أؤَلف کتاباً مرتبة أبوابه غیر مکررة و أعدل فیه عن ذکر ما لا یلیق بأُصول الفقه من دقیق الکلام، إذ کان ذلک من علم آخر لا یجوز خلطه بهذا العلم.

إلی أن قال: فإنّ القاریَ لهذه الأَبواب (الکلامیة) فی أُصول الفقه، إن کان عارفاً بالکلام فقد عرفها علی أتم استقصاء و لیس یستفید من هذه الأَبواب شیئاً، و إن کان غیر عارف بالکلام صعب علیه فهمها، و إن شرحت له فیعظم زجره و مَلله.

إلی أن خرج بالنتیجة التالیة: فکان الاولی حذف هذه الأَبواب من أُصول الفقه، و انّه ألف کتابه «المعتمد» فی ذلک المضمار «۱».

و هذه هی المیزة التی أشرنا إلیها فی مقدمة البحث عند التعرض لمیزان هذه الطریقة.

---

(۱) المعتمد: ۱- ۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۲

۶- أبو الولید الباجی المتوفّی (۴۰۳ ۴۷۴ ه)

هو سلیمان بن خلف بن سعد التجیبی، الفقیه الأصولی، الحافظ النظار.

من کتبه «أحکام الفصول فی أحکام الأصول» حققه الدکتور عبد المجید ترکی، و قامت دار الغرب الإِسلامی بنشره عام ۱۴۰۷ ه «۱».

۷- أبو إسحاق الشیرازی (۳۹۳ ۴۷۶ ه)

إبراهیم بن علی بن یوسف بن عبد اللّه، المکنی بأبی إسحاق، الفقیه، الشافعی، الأصولی.

ولد بفیروزآباد بلدة قریبة من شیراز، و أخذ الفقه عن أبی عبد اللّه البیضاوی و الزجاج، و أخذ الأصول عن أبی حاتم القزوینی.

و تتلمذ له أبو عبد اللّه محمد بن أبی نصر الحمیدی، و أبو القاسم بن السمرقندی.

و قد ألف فی الأصول: اللمع، و کتاب التبصرة، الذی طبع فی دار الفکر عام ۱۹۸۰ م، بتحقیق الدکتور محمد حسن هیتو.

و من مؤَلفاته الأُخری: التنبیه و هو من الکتب الشهیرة فی مذهب الشافعی، و «طبقات الفقهاء» «۲».

۸- أبو نصر أحمد بن جعفر بن الصباغ (۴۰۰ ۴۷۷ ه)

عبد السید بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد، کنیته أبو نصر، و عرف بابن

---

(۱) محمد مخلوف: شجرة النور الزکیة: ۱۲۰، برقم ۳۴۱

(۲) وفیات الأَعیان: ۱- ۵؛ طبقات السبکی: ۳- ۸۸-

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۳

الصباغ لأنّ أحد أجداده کان صباغاً.

تتلمذ عند أبی علی بن شاذان، و أبی الحسین بن الفضل، و أبی الطیب الطبری.

و أخذ عنه الخطیب البغدادی، و أبو بکر محمد بن عبد الباقی الأَنصاری، و أبو القاسم إسماعیل بن أحمد بن عمر السمرقندی.

کان ابن الصباغ بارعاً فی الفقه و الأصول، ألف «العدة» فی أُصول الفقه و «تذکرة العالم و الطریق السالم» فی الأصول أیضاً.

و هو أوّل من درس بنظامیة بغداد، و قد کف بصره فی کبره.

۹- إمام الحرمین عبد الملک بن عبد اللّه الجوینی (۴۱۹ ۴۷۸ ه)

یعرفه ابن خلکان بقوله: أعلم المتأخرین من أصحاب الإِمام الشافعی علی الإِطلاق، المجمع علی إمامته المتفق علی غزارة مادته و تفننه فی العلوم من الأصول و الفروع و الأَدب، من مؤَلفاته کتاب: «الورقات» فی أُصول الفقه و الأَدلة «۱».

مطبوع و کتاب البرهان فی أُصول الفقه، شرحه الإِمام أبو عبد اللّه المازری المالکی المتوفّی عام ۵۳۶ ه، و اسم الکتاب «إیضاح المحصول فی برهان الأصول» و شرح هذا الکتاب أبو الحسن بن الابیاری المالکی المتوفّی ۶۱۶ ه، شرحه للشریف ابن یحیی زکریا بن یحیی الحسنی المغربی جمع بین کلامی المازری و الابیاری و زاد علیهما.

۱۰- أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (۴۵۰ ۵۰۵ ه)

هو الامام زین الدین حجّة الإِسلام أبو حامد محمد بن محمد الطوسی

---

(۱) سیر اعلام النبلاء: ۱۸- ۴۷۵؛ الاعلام للزرکلی: ۴- ۱۶۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۴

الشافعی، تلمذ عند إمام الحرمین، ثمَّ ولاه نظام الملک التدریس فی مدرسة بغداد، و خرج له أصحاب و صنف التصانیف، و توفی فی الرابع عشر من جمادَی الآخرة فی الطابران قصبة بلاد الطوس و له ۵۵ سنة.

و من تآلیفه کتاب «المستصفی» فی أُصول الفقه و هو رصین التعبیر، واضح البیان، یطلق عنان القلم حتی یبلغ الغایة مما یرید، طبع فی مصر فی جزءین، و کتاب «المنخول من تعلیقات الأصول»، طبع بتحقیق الدکتور محمد حسن هیتو عام ۱۹۸۰ م و کتاب «شفاء الغلیل فی بیان مسالک التعلیل» طبع بتحقیق الدکتور حمد عبید الکبیسی عام ۱۳۹۰ ه.

۱۱- أحمد بن علی بن برهان البغدادی (المتوفّی ۵۱۸ ه)

هو أبو الفتح أحمد بن علی بن محمد الوکیل البغدادی المعروف بابن برهان، ترجم له عماد الدین فی شذرات الذهب و ابن السبکی فی طبقات الشافعیة، من مصنفاته کتاب «الوصول إلی علم الأصول» فی جزءین، طبع بتحقیق الدکتور عبد الحمید علی أبو زنید، نشرته مکتبة المعارف.

۱۲- فخر الدین محمد بن عمر الرازی (۵۴۳ ۶۰۶ ه)

یعرفه ابن خلکان بقوله: فرید عصره و نسیج وحده فاق أهل زمانه فی علم الکلام و المعقول و علم الأَوائل، و له التصانیف المفیدة فی حقول عدیدة «۱».

و الرازی من أئمّة الأَشاعرة فی عصره، و قد نصر المذهب الأَشعری فی تآلیفه، و من تآلیفه الأصولیة «المحصول فی علم أُصول الفقه» و قد طبع فی جزءین عام ۱۴۰۸ ه فی بیروت.

---

(۱) وفیات الأَعیان: ۴- ۲۴۸ برقم ۶۰۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۵

قام بتلخیصه عالمان کبیران هما: الأَوّل: تاج الدین محمد بن الحسن الآرموی المتوفّی عام ۶۵۶ ه، و اختصره و سماه «الحاصل»، بإشارة أبی حفص عمر بن الصدر الشهید الوزان.

الثانی: محمود بن أبی بکر الارموی المتوفّی عام ۶۸۲ ه اختصره و سماه «التحصیل من المحصول» ذکر فی أوّله أنّ الهمم قد قصرت عن هذه المطالب العالیة، حتی أن المحصول مع نظافة نظمه و لطافة حجمه یستکثره أکثرهم، فالتمس فیّ بعضهم اختصاره مع زیادات من قبلی فأجبت «۱».

و قد جاء فی الفصل العاشر فی ضبط أبواب أُصول الفقه، و قصر أبوابها بالأَدلّة السمعیة، فقال: قد عرفت انّ أُصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه، و کیفیة الاستدلال بها، و کیفیة حال المستدل بها، أن الطرق فامّا أن تکون عقلیة أو سمعیة.

أمّا العقلیة فلا مجال لها عندنا فی الأَحکام، لما بینا انّها لا تثبت إلّا بالشرع، و أمّا عند المعتزلة فلها مجال لانّ حکم العقل فی المنافع الإِباحة، و فی المضار الحظر.

و أمّا السمعیة فإمّا أن تکون منصوصة أو مستنبطة «۲».

ثمَّ إنّه ذکر أبوابها بالشکل التالی: أوّلها: اللغات، و ثانیها: الأَمر و النهی، و ثالثها: العموم و الخصوص، و رابعها: المجمل و المبین، و خامسها: الافعال، و سادسها: الناسخ و المنسوخ، و سابعها: الإِجماع، و ثامنها: الاخبار، و تاسعها: القیاس، و عاشرها: التراجیح، و حادی عشرها: الاجتهاد، و ثانی عشرها: الاستفتاء، و ثالث عشرها: الأُمور التی اختلف المجتهدون فی أنّها هل هی طرق للأَحکام الشرعیة أم لا؟ «۳»

---

(۱) لاحظ التحصیل من المحصول: ۱۶۲.

(۲) الرازی: المحصول: ۱- ۵۱ و ۵۳.

(۳) الرازی: المحصول: ۱- ۵۱ و ۵۳.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۶

أقول: إنّ الأصولی لو اقتصر فی تبیین مبانی الفقه و أُصوله علی الأَدلة السمعیة لعرقلت خطأه فی کثیر من المباحث العقلیة.

۱۳- سیف الدین الآمدی (۵۵۱ ۶۳۱ ه)

أبو الحسن علی بن أبی علی بن محمد بن سالم التغلبی، الفقیه الأصولی الملقب سیف الدین الآمدی، کان حنبلی المذهب ثمّ انتقل إلی المذهب الشافعی، و انتقل من بغداد إلی الشام و اشتغل بفنون المعقول و ظهرت علیه بوادر النبوغ.

و من تآلیفه فی أُصول الفقه «الاحکام فی أُصول الأَحکام» طبع مکرراً، و أخیراً بتحقیق السید الجمیلی فی أربعة أجزاء فی مجلدین نشرته دار الکتاب العربی عام ۱۴۰۴ ه و هو أبسط کتاب فی أُصول الفقه نظیر الذریعة للسید المرتضی و العدة للشیخ الطوسی، و قد أورد فیه کثیراً من المباحث الأَدبیة و الکلامیة فی أُصول الفقه، و مما طرحه فیه للبحث هو التعرف علی مبدأ اللغات و طرق معرفتها «۱».

کما طرح فیه أیضاً الخلاف فی الحسن و القبح، و التکلیف بما لا یطاق، و تکلیف المعدوم، إلی غیر ذلک من المسائل الکلامیة.

۱۴- ابن الحاجب المالکی (المتوفّی ۶۴۶ ه)

هو أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب المالکی، برع فی الأصول و العربیة، و له فی الأصول الکتابان التالیان: ۱- «منتهی السئول و الأَمل فی علمی الأصول و الجدل» و هو تلخیص کتاب «الاحکام» للآمدی.

---

(۱) الآمدی: الاحکام: ۱- ۱۰۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۷

۲- «مختصر المنتهی» المعروف بمختصر الحاجبی و هو تلخیص کتاب «منتهی السَّئول»، و هو و «منهاج الأصول» للبیضاوی متقاربی العبارة.

و شرحه عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد الإیجی (المتوفّی ۷۵۶ ه) صاحب المواقف.

۱۵- عبد اللّه بن عمر البیضاوی (المتوفّی ۶۸۵ ه)

هو الامام ناصر الدین قاضی القضاة أبو الخیر و أبو سعید عبد اللّه بن عمر ابن محمد بن علی البیضاوی (نسبه إلی بیضاء قریة من اعمال شیراز) الشافعی المتوفّی بتبریز سنة ۶۸۵ ه.

و من تآلیفه فی أُصول الفقه «منهاج الوصول إلی علم الأصول».

اختصر فیه کتاب «الحاصل» لتاج الدین محمد بن الحسین الارموی الشافعی المتوفّی سنة ۶۵۶ ه، المختصر من کتاب «المحصول» لشیخه الامام محمد بن عمر بن الحسین الفخر الرازی المتقدم ذکره، و علی ذلک فالکتاب تلخیص التلخیص، و لأَجل ذلک بلغ الاختصار حده حتی کاد الکلام یکون ألغازاً، و کأنّهم لم یکونوا یؤَلفون لیفهموا، و لذلک احتاجت کتبهم إلی الشروح حتی تحل ألغازها و تبین معناها.

و قد طبع «منهاج الأصول» مع شرحه «نهایة الأصول» غیر مرّة فی مصر.

۱۶- جمال الدین الاسنوی (۷۷۲۷۰۴)

هو الشیخ الامام شیخ الإسلام و رئیس الشافعیة بالدیار المصریة الفقیه الأصولی، العروضی النحوی جمال الدین أبو محمد عبد الرحیم بن الحسن بن علی ابن عمر بن علی بن إبراهیم القرشی الشافعی الاسنوی، ولد بأسنا بفتح

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۸

الهمزة و کسرها بلدة بصعید مصر الأَعلی سنة ۷۰۴ ه.

و من تصانیفه الأصولیة کتاب «نهایة السَّئول» فی شرح «منهاج الوصول إلی علم الأصول».

و له أیضاً کتاب «زوائد» و هو حصیلة «محصول الفخر الرازی و أحکام السیف الآمدی و مختصر ابن الحاجب الأصولی» علی منهاج البیضاوی.

و قد علق علیه الشیخ محمد بخیت المطیعی مفتی الدیار المصریة تعالیق اسماها «سُلّم الوصول لشرح نهایة السَّئول» و طبع الجمیع فی جزءین.

و قد مشی فی هذا الکتاب کأقرانه و أدخل لفیفاً من المسائل الکلامیة فی علم الأصول.

و له کتاب «التمهید فی تخریج الفروع علی الأصول» طبع بتحقیق الدکتور محمد حسن هیتو، و قد ألّفه علی غرار الکتب الأصولیة للفقهاء، و هو آیة فی التخریج.

و ثمة نکتة جدیرة بالإِشارة و هی انّ أکثر هذه الکتب هی فی الواقع تلخیص لکتب ثلاثة هی کتاب «المعتمد» لأَبی الحسین البصری (المتوفّی ۴۳۶ ه)، و کتاب «البرهان» لإِمام الحرمین الجوینی (المتوفّی ۴۷۸ ه)، و کتاب «المستصفی» للغزالی (المتوفّی ۵۰۵ ه).

و أمّا دور العلماء بعدهم فهو تلخیص لهذه الکتب و تلخیص التلخیصات و شرحها، و قد لخص الکتب الثلاثة المذکورة آنفاً و زاد علیها فخر الدین الرازی فی کتابه «المحصول» و جمعها و زاد علیها أبو الحسین المعروف بالآمدی فی کتاب «الاحکام فی أُصول الاحکام.»

نعم

کتب غیر واحد من المتکلّمین رسائل فی مسألة خاصة من علم الأصول

اشارة

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۵۹

نذکر بعضهم:

۱- أحمد بن عمر بن سریج العباس (۲۴۹ ۳۰۶ ه)

هو أحمد بن عمر بن سریج، کنیته أبو العباس، ولد ببغداد، تتلمذ فی الفقه علی المزنی و أبی القاسم الأنماطی، و قد ناظر أبا بکرّ محمد بن داود الظاهری، و کان شیخ الشافعیة فی عصره، و قد شرح مذهب الشافعی و اختصره، و قام بمناصرته و الذب عنه، ألف فی الأصول «الرد علی ابن داود فی إبطال القیاس» «۱».

۲- ابن المنذر الشافعی (المتوفّی ۳۰۹ ه)

هو محمد بن إبراهیم بن المنذر الشافعی النیسابوری المکنی بأبی بکر، کان علماً من أعلام الشافعیة، و حافظاً من حفاظ الحدیث، له فی الأصول کتاب «إثبات القیاس»، و کتاب «الإجماع» «۲».

۳- أبو الحسن الأَشعری (۲۶۰- ۳۲۴ ه)

هو أبو الحسن علی بن إسماعیل بن إسحاق، ینتهی نسبه إلی أبی موسی الأَشعری، تخرج فی الکلام علی أبی علی الجبائی (المتوفّی ۳۰۳ ه) ثمَّ عدل عن الاعتزال و التحق بمنهج أحمد بن حنبل، فله فی الکلام مذهب معدل بین الاعتزال و أهل الحدیث، و له «إثبات القیاس» و «اختلاف الناس فی الأَسماء و الأحکام» و «الخاص و العام».

---

(۱) الفتح المبین: ۱ ۱۶۶- ۱۶۵.

(۲) وفیات الأَعیان: ۴- ۲۰۷ برقم ۵۸۰.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۶۰

طریقة الفقهاء

اشارة

و من أبرز سمات هذه الطریقة: أ- النظر إلی أُصول الفقه نظرة آلیة، بمعنی انّ الملاک فی صحة الأصول و عدمها هو مطابقتها للفروع التی علیها إمام المذهب، فکانوا یقررون القواعد الأصولیة طبقاً لما قرره أئمة المذهب فی فروعهم الاجتهادیة الفقهیة، و تکون القاعدة الأصولیة منسجمة مع الفروع الفقهیة، فلو خالفتها لما قام له وزن و إن أیده البرهان و عضده الدلیل؛ فتجد کثرة التخریج تؤَلِّف الطابع العام فی کتبهم التی ألفت علی هذه الطریقة.

ب- خلو هذه الطریقة من الأَسالیب العقلیة و القواعد الکلامیة.

ج- ظهور هذه الطریقة فی أوائل القرن الثالث، و أوّل من ألّف علی هذا الأسلوب هو عیسی بن أبان بن صدقة الحنفی (المتوفی ۲۲۰

ه).

و من الفقهاء الذين كتبوا على هذه الطريقة.

۱- أبو الحسن الكرخى (۲۶۰ ۳۴۰ ه)

عبيد اللّه بن الحسن بن دلال المكنى بأبى الحسن من فقهاء العراق، و له فى الأصول رسالة مطبوعة ذكر فيها الأصول التى عليها مدار كتب أصحاب أبى حنيفة و قد عنى بها الامام نجم الدين أبو حفص عمر بن أحمد النسفى، و ذكر أمثلتها و نظائرها توضيحاً لما حوته من الأصول «۱».

---

(۱) الفتح المبين: ۱- ۱۸۶-

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۶۱

۲- أبو منصور الماتريدى (المتوفّى ۳۳۳ ه)

محمد بن محمد بن محمود، كنيته أبو منصور الماتريدى نسبة إلى «ما ترید» محلة بسمرقند.

تفقه على الإمام أبى نصر العياضى، و الامام أبى بكر أحمد بن إسحاق بن صالح الجوزجانى صاحب «الفرق و التمييز»، و كان إمام المتكلّمين، و كان له رأى وسط بين المعتزلة و الأشعرية فى القول بحسن الافعال و قبحها.

تفقه عليه أبو القاسم إسحاق بن محمد السمرقندى، و أبو الليث البخارى، و الامام عبد الكريم بن موسى البزدوى، له من التأليف «مآخذ الشرائع فى الأصول» «۱».

۳- أبو زيد عبيد اللّه بن عمر القاضى (المتوفّى ۳۴۰ ه)

هو أبو زيد الدبوسى، نسبة إلى دبوسية بليدة من أعمال الصغد التى قاعدتها سمرقند، له كتاب «تقويم الأدلة» (مخطوط) و له كتاب آخر «تأسيس النظر» و هو مطبوع.

۴- أبو بكر الجصاص (۳۰۵ ۳۷۰)

هو أبو بكر أحمد بن على الجصاص الرازى، صاحب التفسير المعروف «أحكام القرآن» له كتاب فى أُصول الفقه باسم «أُصول الجصاص» و قد تتلمذ عند أبى الحسن الكرخى.

---

(۱) لاحظ بحوث فى الملل و النحل: ۳- ۱۱.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۶۲

۵- فخر الإسلام البزدوى (۴۰۰ ۴۸۲ ه)

على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد، الفقيه الحنفى الأصولى، يكنى بأبى الحسن، و يلقب بفخر

الإسلام.

و بزدوی نسبة إلی بزدوة بالواو المفتوحة بعد الدال و هی قلعة حصینة علی بعد ستة فراسخ من نسف.

تلقی العلم بسمرقند و اشتهر بتبحره فی الفقه و الأصول، و روی عنه صاحبه أبو المعالی محمد بن نصر بن منصور.

ألف فی الأصول کتاب: «کنز الوصول إلی معرفة الأصول» و هو کتاب سهل العبارة موجزها، و یعد بحق أوضح کتاب ألّف علی طریقة الحنفیة، و قد شرحه شرحاً جمیلًا، علاء الدین عبد العزیز بن أحمد البخاری المتوفّی سنة ۷۳۰ ه.

۶- شمس الأَئمّة السرخسی (المتوفّی ۴۸۲ ه)

هو محمد بن أحمد بن أبی سهل، المعروف بشمس الأَئمّة السرخسی، الفقیه الحنفی الأصولی، و کنیته أبو بکر، و السرخسی نسبة إلی سرخس بفتح السین و الراء المهملتین و سکون الخاء المعجمة بلدة قدیمة من بلاد خراسان.

تفقه عند أبی بکر محمد بن إبراهیم الحصیری، و أبی عمرو عثمان بن علی بن محمد البیکندی، و أبی حفص عمر بن حبیب.

کان متکلماً و محدثاً مناظراً، و أُصولیاً مجتهداً، و له کتاب فی أُصول الفقه یسمّی «تمهید الفصول فی الأصول» «۱».

و تعبیره یماثل کتاب البزدوی و لکنّه أوسع عبارة و أکثر تفصیلًا.

---

(۱) الفوائد البهیة: ۱۵۸؛ الجواهر المضیة: ۲- ۲۸.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۶۳

۷- الحافظ النسفی (المتوفّی ۷۰۱ ه)

عبد اللّه بن أحمد المعروف بحافظ الدین النسفی، الحنفی (حافظ الدین، أبو البرکات) فقیه، أُصولی، مفسر، متکلّم توفی فی بلدة ایذج.

تفقه علی شمس الأَئمّة الکردری، و روی الزیارات عن أحمد بن محمد العتّابی.

من تصانیفه الأصولیة «منار الأَنوار فی أُصول الفقه» «۱» و له شروح أحسنها «مشکاة الأَنوار» و حاشیة «نسمات الأَسحار» لابن عابدین.

طریقة المتأخرین

اشارة

قد تعرفت علی طریقة، المتکلّمین و الفقهاء من الاحناف و المالکیة و هناک من المتأخرین من جمع بین الطریقتین، فکتب الأصول مجرّدة ثمّ تولی طریقة تطبیقها و لهذا جمع کلتا المزیتین.

و قد ظهرت هذه الطریقة فی القرن السابع، فحاولوا تطبیق القواعد الأصولیة و إثباتها بالأَدلّة، ثمّ تطبیقها علی الفروع الفقهیة دون فرق بین الحنفیة و الشافعیة، و نشیر هنا إلی أبرز المؤَلفین الذین کتبوا علی هذه الطریقة.

۱- ابن الساعاتی (المتوفّی ۶۹۴ ه)

هو أحمد بن علی بن ثعلب المعروف بالساعاتی، ولد ببغداد، و اشتغل بالعلم.

أخذ عن تاج الدين على بن سنجر، و ظهير الدين محمد البخارى، و أتقن

---

(۱) معجم المؤَلفين: ۶- ۳۲؛ الجواهر المضية: ۱- ۲۷۰ برقم ۷۱۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۶۴

الأصول و الفروع، له مصنفات فى الفقه و الأصول منها «كتاب البديع» فى أُصول الفقه.

جمع فيه بين طريقتى الآمدى فى كتابه «الأحكام» الذى عنى فيه بالقواعد الكليّة.

و طريقة فخر الإِسلام البزدوى فى كتابه الذى عنى فيه بالشواهد الجزئية الفرعية و قد أشار المؤَلف إلى هذه الطريقة فى ديباجة الكتاب و قال: قد منحتك أيّها الطالب نهاية الوصول إلى علم الأصول هذا الكتاب البديع فى معناه المطابق اسمه لمسماه، لخصته لك من كتاب «الاحكام» و رصعته بالجواهر النقية من أُصول فخر الإِسلام.

فإنّهما البحران المحيطان بجوامع الأصول الجامعان لقواعد المعقول و المنقول؛ هذا حاوٍ للقواعد الكلية الأصولية و ذاك مشمول بالشواهد الجزئية الفرعية.

۲- صدر الشريعة عبيد اللّه بن مسعود البخارى (المتوفّى ۷۴۷ ه)

هو عبيد اللّه الملقب بصدر الشريعة الفقيه الحنفى اشتهر بذلك بين أقرانه و شيوخه و تلاميذه، تتلمذ على جدّه تاج الشريعة محمود.

و له فى الأصول «تنقيح الأصول» و شرح عليه يسمى «بالتوضيح» جمع فيه بين ثلاثة كتب هى «أُصول البزدوى» الحنفى و «المحصول» للرازى الشافعى و «منتهى السؤال و الأَمل» أو مختصر ابن الحاجب المالكى، و قد علّق على التوضيح سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى الشافعى (المتوفى ۷۹۳ ه) فى كتاب «التلويح» «۱».

---

(۱) محمد الخضرى: أُصول الفقه: ۹.

مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، ص: ۴۶۵

۳- تاج الدين السبكى (۷۲۷- ۷۷۱ ه)

عبد الوهاب بن على بن عبد الكافى السبكى الشافعى ولد بالقاهرة و سمع من علمائها ثمّ رحل إلى دمشق مع والده و اشتغل بالقضاء سنة ۷۵۶ ه.

تتلمذ على والده على بن عبد الكافى و الحافظ المزى و الذهبى، و من تآليفه المعروفة طبقات الفقهاء الكبرى التى طبعت فى عشرة أجزاء.

و من تآليفه فى الأصول شرح مختصر ابن الحاجب فى مجلدين سمّاه «رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب» و شرح منهاج البيضاوى فى الأصول، و جمع الجوامع فى أُصول الفقه و شرحه باسم «منع الموانع» «۱».

۴- كمال الدين بن الهمام (۷۹۰ ۸۶۱ ه)

محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسى ثمّ الاسكندرى، كمال الدين المعروف بابن الهمام، متكلم حنفى، و من شيوخه قاضى القضاة جمال الدين الحميدى و العز بن عبد السلام البغدادى.

و قد تخرج على يديه: بدر الدين العراقى المالكى، و شرف الدين المنادى الشافعى.

و من تآليفه فى الأصول «التحرير فى أُصول الفقه» «۲» و شرحه تلميذه محمد بن محمد بن أمير الحلبى المتوفّى سنة ۸۷۹ ه.

---

(۱) شذرات الذهب: ۶- ۶۱۰.

(۲) لاحظ الملل و النحل: ۳- ۶۳؛ الجواهر المضية: ۲- ۸۶.

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۶۶

۵- محب اللّه بن عبد الشكور الهندى (المتوفّى ۱۱۱۹ ه)

هو محب اللّه بن عبد الشكور البهارى الفقيه الحنفى، الأصولى المنطقى.

تتلمذ على يد الشيخ قطب الدين الشهيد و قطب الدين الشمس آبادى المولوى.

و من مؤَلفاته فى الأصول «مسلّم الثبوت فى أُصول الفقه» و قد شرحه عبد العلى محمد بن نظام الدين الأَنصارى تحت اسم «فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت».

توفّى عام ۱۱۱۹ ه.

هذه هى أُمّهات الكتب الأصولية إلى أواخر القرن الحادى عشر، و لكن توقف الركب الأُصولى فترة طويلة، فلا نكاد نعثر على أثر أُصولى قويم، و لذلك يقول الشيخ الخضرى: اقتصر الكاتبون فى هذا العلم على شرح الكتب السابقة لا يزيدون شيئاً من عند أنفسهم و عملهم ينحصر فى نظر المؤَلفات التى لخص منها ما يشرحونه من الكتب ليحلوا به عبارتها و يفتحوا مغلقها.

و انتهى عندهم التفكير و الاختيار، لَانّ هذا العلم قد عاد أثراً من الآثار، إذ لا فائدة كانت لهم منه، لَانّ الاجتهاد قد أقفل بابه، فلم تعد ثمة حاجة إلى بذل المجهود فى القواعد التى هى أُصول الاستنباط «۱».

و على الرغم من ذلك فقد ظهرت مصنفات كثيرة حديثة سارت على نهج طريقة المتكلمين مثل «أُصول الفقه» للشيخ محمد الخضرى، و كتاب «تسهيل

---

(۱) أُصول الفقه للخضرى: ۱۰-

مصادر الفقه الإسلامى و منابعه، ص: ۴۶۷

الوصول إلى علم الأُصول» للشيخ عبد الرحمن المحلاوى، و كتاب «علم أُصول الفقه» للشيخ عبد الوهاب خلّاف، و «أُصول الفقه» للشيخ محمد أبو زهرة، و «أُصول الفقه الإِسلامى» للشيخ زكى الدين شعبان، و «أُصول الفقه الإِسلامى» للدكتور و هبة الزحيلى.

شكر اللّه مساعى علمائنا الربانيين إلى هنا تم الكلام فى بيان مصادر الفقه الإِسلامى و منابعه عند الفريقين و الحمد للّه ربّ العالمين

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة "الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى – "رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبيّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام عليّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة "للتحرِّى الحاسوبيّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹